



Qummi, Abū al-Qāsim

Qawānīn al-usūl

ISLM

RARE

KCL

Q48

1858

FOLIO

بسم الله الرحمن الرحيم

تم انتقل الى مودار العلم من اجل الامور الجيدة والسيئة

الحمد لله

BDB 6330

758

29-8-95

الذي مرهف
فمن علم
ما كان بغيره
منه

فائدة
معرفة
الفقر
والدين

الفرق بين الأنظمة والقدر ان النظام اختيار مجروح والقدر
والقدر هي ما اوجب كون القادر عليه نادرا والايوصف كونه نادرا
ولذا الايوصف تعالى بانه مستطيع ويوصف بانه قادر
من شبر

الفرق بين القلب والفؤاد والصدور والقلب
ان القلب محل الايمان كقولهم نعم اولئك
كتب في قلوبهم الايمان والفؤاد محل
العرفه كقولهم نعم كذب الفؤاد ما رأى والصدر
محل الاسلام كقولهم نعم الحق شرع الله صدره
للاسلام واللب محل الذكر كقولهم نعم
وليفذكر الا الا الباب من تفسير القاضي

قرآن ایبض

وليزكر اولاً الباب في مقرر القاضي بيان المجموع

المطلوب من الشيخ محمد

الذي بعناه مكتب الشيخ محمد

سالم

ابن الاحكام

اختلاف الحق

اصول الکافی

دارت ۱۹

عام الفم

فَاعْمَلْ

شأنه ما

تبدیل

و من غير معضاض
منه عن حق
تكملة كلام
في الامانة

الفن

六

١٠٠

منها
والله

م: الفظ

ب. لور

خطا

بر

انتم
بسم

子

از ط
علی

بدر علی
مقام ۲

2

24

[illegible]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(Faint handwritten Persian script)

[The page contains dense handwritten Arabic script in Maghrebi style.]

[illegible][illegible]

Handwritten marginal notes at the top of the page, written in a cursive script.

كل بل هو دليل على العلم وجوبه فثبت ان الدليل الاجمالي ان ذكرناه للمجهول هو ان كل فلا
يصل اليك خبرنا ذكره ويمكن ان يكون هذا التفصيل لاجل الادلة الاجمالية كائنا ما بقا من ان ثبوت
الاحكام في الجملة من ضروريان للدين فادل على ثبوت الاحكام اجالا من الضرورة وغيرها مثل عموما الابان و
الاجار والدالة على ثبوت التكاليف اجالا اوله لكن اجالا لا تفصيلا وهذا لا يستقيم بل القدر هو من ذلك لا
الاجابة من الادلة التفصيلية والعين قول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يستفي الى ما ذكرنا احدنا اعلم ثم
انهم اوردوا على الحد ما من الاول ان القدر اكثر من الظن لا يثبتنا غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فافض
العلم واجبه بوجوه واجهها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والظنية لا من ظن المجهول بعد الدلالة
باب العلم هو حكم الله الظاهر بالثبوت كالتقنية في زمان المعصوم فاصح المكلف من لفظه في حال الثبوت يحصل العلم
مع انه ليس بحكم الله التقني الا في ذلك هو حكم الله بالثبوت الذي لا ينظر في حال الظن في طريق الحكم لا في
نفسه وان ظنه الطريق لا بناء على ثبوت الحكم وذلك لا يثبت له كالتصويب كما هو بعض اصحاب منها ان المراد بالعلم هو الظن
او الاعتقاد الرابع فثبت الظن وهو خارج بعد استلزامه في الحد وهو ان المراد بالعلم بوجوب العمل به ومنها ان المراد بالعلم
بانه مدلول الدليل بكمها بعد والثاني ان المراد بالاحكام ان كان كمالها هو مقتضى ظاهر اللفظ فخرج عنه كثر التقنيات
لوم يخرج كلهم وان كان البعض يندخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل الجواب فانها اول اشارة الكل ولكن المراد بالعلم
التي هو الاشارة للملكة التي لها يفتقد على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك ما من الاجابة عن السؤال لا
مرجها انها مبينة على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو ظاهر في ما ذكره من علمه سواء كان الادراك يقينية او ظاهرا والملكة لا
بالظنية والعلمية لا فانقول للملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فتصنف بالظنية والعلمية باعتبار الادراك انما يقفون
على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد بالملكة التي يثبت بها على الادراكات اليقينية وبناء على جعل العلم بالملكة التي يثبت
على الادراكات الظنية غاية الامر ان يثبت علمه ارادة الظن من العلم سبب مجازي فالعلم بالحكم كما علم على الظن به والظن يحتاج
يفقد بها على حصول الظن به وذلك يلزم ذلك على الوجهين الآخرين فان العلم على اول الوجهين استلزام الظن بمشاهدة وجوب
كما ان في الصوات انما كان استلزامها في الحضور والظن وانما كان استلزامها في الغيبة ثم يثبت على تلك الادلة
من ذلك على الترتيب والسياسة ويظهر من ذلك في الوجه الآخر وهو ارادة الوجه وعلى ما اخبرناه من الوجه الاول فلا يلزم
ذلك وثانيا ارادة البعض يقول ان ما يمكن تحقق الخبر بان يحصل للعالم الاشارة على استنباط بعض مسائل من ما ذكره كما هو
دون بعض الادلة يمكن فعله لثبوت فلا يثبت الفرض عن المجهول في الكل وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان يقول بتجربة وجوب العمل
كما هو الاظهر اوله وعلى الاول فلا اشكال انما لا يعرف الحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف يطلق القدر فيجب ان يثبت ان
انما للفقهاء الصحيح في الاشكال في اخر اجوابنا شرح من جعل العلم في التعريف بما يجزى العمل بان ذلك خرج عن العلم فانه ليس
بذلك ويمكن دفعه على ما اخبرناه انما يثبت كون ما ذكره حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهرا لان الدليل لم يقع على ذلك فيه
واما موضوعه فهو ذلك القدر من الكتاب السنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فدخل في السنة
والاخذ في العقل واما القياس فليس من مذهبنا فان في اللفظ قد يصف بالكتابة والخبرية باعتبار ما لا حظ له في القدر
المعنى فاصح نفس صورته عن وقوع الشك في خبره وما يجمع فهو كل فان ذلك صحت في جميع افواه فصولنا لا تفكك وهذا في
في الاسم واضح واما العقل فحرف فلا يصف بالكتابة والخبرية في الاصطلاح ولعل السرفين ان نظرت في القسم الى المقاصم
التي يمكن تصور ما ينسبها والعين في غير مستفاد بالمعنى ومثله بل هو امر في رايي والدليل على ذلك حال الغير الموارد الشخصية

Extensive handwritten marginal notes on the right side of the page, continuing the discussion or providing commentary.

Handwritten marginal notes at the bottom of the page, continuing the discussion or providing commentary.

[illegible]

المعينة ولا يفتقرها ابا عن ذلك المورد في ما بعد لئلا يورد ما ذلك الفعل بالنسبة الى الوضع السبق فان له وضعين
فبالنسبة الى الحديث كالاسم والنسبة الى النسبة الى ما كالحرف واما اسم الاشارة والموصولان الضماير نحوها
فان قلنا يكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فيشبه الحرف لتناسبها اياه في الوضع فلا يبدان لا ينصف بالكلية و
الجزئية واما المنصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو المستخرج عند التفات كثير منهم في نفسي ما منهم للعان
والالفاظ البهاز ما على القول يكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكل
فيكون مجاز بلا حقيفة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يحد بان يكون لفظ واحد له
معنى واحد واللفظ مفرد المعنى والنسبة الى اللفظ او لا فان تكرر كل واحد منهما فالالفاظ متباينة سواء توافقت المعاني
او تعادلت وان تكرر الالفاظ واخذ المعنى فمما قد وان اخذ اللفظ وتكرر المعاني فان وضع لكل منهما مع قطع النظر عن
الآخر ومناسبة سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشارك
يدخل فيه المرجح وربما جعل شيئا له نظر الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الاخر وان كان من جهة عدم المتباينة
ايضا بخلاف المرجح فلا حظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف فعلى هذا يخرج البهتان من المشترك
على القولين لعدم تعدد الوضع المستعمل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فمما
على القول الاخر فلان المحفوظ من الوضع هو المعنى الكل ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا
بنافذ ذلك ثبوت الاشتراك في الحرف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتيقظ والتبيين وان لم نقل باشتراكها
في خصوص الموارد الجزئية وان اخضر الوضع المستعمل بواحد فهو حقيفة والبيان مجاز ان كان الاستعمال فيها مجرما
والعلاقة مع الجزئية وان كانت مجرد الشهرة لم يدخل المجاز المشهور كما سيجي ومنقول ان ترك المعنى الحقيفة ولا وضع
لغيره مناسبة الاول واستعمل في المجاز كثر استعماله الى ان وصل الى هذا الحقيفة فالمنقول من ان يخصه
وتخصه والثاني ثم بعد معرفة تاريخ التخصيص هذا كله في الاسماء ظاهرة اما الانفعال والحروف والحقيقة والمجاز
بما انما هو بلا حظ متعلقا بها وبغيرها كما في نظمت الحال وليكون لهم عددا وهذا يحجب الموارد واما المعينة فقد
ينصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كما في الماضي للاخبار والاثاء والمضارع للحال والاستقبال والاك
للوحيث والادب لا يذهب عليك ان الحقيفة معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مبينا او مرادفا والمرادف
مبينا الى غير ذلك فلا حظ ولا تستعمل في اللفظ ان استعمالها وضع له من حيث هو كالحقيقة وفي
غيره علاقة فجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع الجزئية مكررا الى ان
يستغنى عن الجزئية فيصير حقيفة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له الى هذا الاستغناء
عن الجزئية ينقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل العربية والفخية والعامة وكذلك المجاز بالمقابلة واعلم ان المجاز
المشهور المتداول في السنن المعبر عنه بالمجاز الى ايج يعنون به الرجوع على الحقيفة ويريدون به ما يبادر الى المعنى
بغيره الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يرجح على الحقيفة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجي تمام
الكلام واما المجاز في المضارع الشهرة بحيث يغلب على الحقيفة ويبادر ولوقع النظر عن الشهرة فهو حقيفة كما بينا
فان قوس اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغته اذا اراد معرفة ضابط اللفظ والمجاز فانه فله طريق الاول ان يخصصهم
بان اللفظ الفلا في موضع كلفه الفلا في وان استعماله في الفلا في خلاف موضوعه الثاني البناء وهو علامة
الحقيقة كما ان يبادر في غير علامة المجاز والمراد البناء وان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا انتبه موارد استعمالها

(Faint handwritten notes at the bottom of the page)

الاستعمال في اللغة العربية...
الاستعمال في اللغة العربية...
الاستعمال في اللغة العربية...

ومما رآهم من علم من عالم انهم يفتنون من لفظ خاص بمعنى مخصوصا بل معان في حاليه ومفاتيحه ولو كانت شفهية
الاستعمال في اللغة العربية...
عندهم هذا المعنى وينفصل اليه انتقالا ائتمنا يكون البناء معلولا للوضع واما العالمون بالادعاء فلا يخجلون
الى اجمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان اسناد الانتماء الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية الفرية
فيه امر عامضا لتفاوت الانما في التحليلية عدم وتفاوت الفرائض في النقص والوضوح فمن ذلك تحي الاختلاف
في دعوى البناء من الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانتماء عند اهل هذا الاصطلاح من جهة الفرائض
وبدعي الغافل البناء من عدم انتفاء الفرية وبدعي خصم البناء في معنى اخر وهكذا ولذلك اوجوا استنفاء غالب
الاستعمال في اللغة العربية...
الفرية على المدعي ولذلك قالوا ان الفرية منهم في حده بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة
وفور الاختلافات وغلبة فراولة المخالف من الاستعمالان ما ينحصر من المتأنيات من جهة الادلة العقلية والقلبية
فلذلك قد يدعي احداهما ان الامر بالشئ لا بدل على الشئ عن صفة الخاص عرفا باحد من الدلائل كما هو الحق وقد
اخر ولا لئلا النسب عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي هي اليه مقصوده ولكن في مقتضى الواجب لا بد ان
الى عرف عوام العرب منهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة نفس اللفظ فالفريق كما جاهل بالاصطلاح وان كان
من جهة اهل هذا الاصطلاح وبالجمل لا بد من بدل الجدة في معرفة ان انتماء المعنى انما هو من جهة اللفظ لا من
وبما ذكرنا من انهم ان البناء كما هو موجود في المعنى المحقق فذلك في المجاز المشهور فلا يكون علامة
للمحقق ولا لادعاء صاحب اللفظ هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشعار بحيث
يساوي الحقيقة في الاستعمال ويغلبها في اسم الالفية الى حيث يفهم منه المعنى بدون الفرية ويبادرون
حق مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة اية فلا بد ان يصير بذلك حقيقة عينية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا
وضع فالبناء كما شفع عند وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يبادر المعنى باعانة الشهرة وسببته وان لم يلاحظ
فقبلا وهو الذي ذكره الأصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيح على الحقيقة المرجحة في الامور
فالتحيز هذا مجاز البناء والحاصل في ذلك ليس من علام الحقيقة والذات اعني معرفة الحقيقة هو البناء من
اللفظ مع قطع النظر عن الفرائض وان كانت الفرية هي الشهرة والموجود بما نحن فيه انما هو من جهة الفرية
ما يتبين لك سابقا لاجال انهم ان بنى اهل الجاهل بالاصطلاح اذا راي ان اهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ
هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ في الفرية باصل العدة ويحكم بالحقيقة
مع انه في نفس الامر مجاز البناء ولا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل عدم لا يثبت العلم بالفرية
ذكرنا من علم على لزوم العلم بعدم الفرية حتى يتجنب بالحقيقة هذا اذا قلنا بل لزوم تحصيل العلم في الاصول واما
على القول بعدم كماله هو الحق والمحقق وهذا الظن الحاصل من الاصل مع التنبع التام في محاورات اهل ذلك
الاصطلاح بغير مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفنية وغيرها فاعتقاد كونه حقيقة مع كونها مجازا
في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا في فرض نادرك لا يخفى ولا يوجب نقد في القواعد المبينة على قفا
ونبته على ما ذكرنا البناء على صالة الحقيقة فيما لم يظهر فرية المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان
قاي فابده في هذا الفري وما الفري بين المجاز المشهور الى ان يفهم عن المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يبادر

الاستعمال في اللغة العربية...
الاستعمال في اللغة العربية...
الاستعمال في اللغة العربية...

[illegible]

Handwritten marginal notes at the top of the page, written in a cursive script.

على معرفة كون الانسان حقيقته في البليد عدم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقايق علامة الحقيقة سالبه جزمه كما هو الظاهر
فلا يحتاج الى امتناع الدور لكنه لم يثبت الا الحقيقة في الجملة وبالشبهة كما سنذكره وعلى هذا فلم يكن في جانب المجاز امتناع
المجتهبة ويقولون ان صحة سلب بعض الحقايق علامة المجاز في الجملة وبالشبهة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد اذا علمنا المعنى
للفظ معنا المجازي لم نعلم ما اراد القائل منه فاننا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيق من المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر
قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه وسبق الدور
بحاله فاننا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعد عدم صحة سلب المعنى الحقيق فان العام المستعمل
مجاز مع امتناع سلب مع الحقيق عن مورد استعماله وانت خبير بما فيه اتم الا فلا نخرج عن محل البحث فان الكلام فيما علم
المستعمل فيه ولم يثبت الحقايق من المجاز ان لا يعلم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا يرين الاصل في الثاني هو محل علم
الحقيقة واما اننا فلان سلب المعنى المجازي حقيق يدل على ارادة الحقيق فلا اختصاص هذه العلامة بالمجاز لا يقر ان المجازات
قد تنفع في الحقيقة لا يوجد في بعض بعضها لان هذا القائل قد يقبل المجاز والمفروض انهم ارادة تعيين شخص المجاز لا مطلقه
لنا انهم يقولون سلب مطلق المعنى المجازي علامة لمطلق الحقيق فانهم واما اننا فاذا ذكره في عدم صحة السلب الحقيق في
انه وروا عليه ما سبق من كونه خراجا عن البحث في العام اذا استعمل في الخاص وهو انما يكون مجازا اذا اراد منه الخصوصية
ومع ارادة الخصوصية فلا بد من صحة سلب مع الحقيق هذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحقائق وقد اجاب ايضا بان
المراد سلب المستعمل فيه اللفظ المجازي في الحقيقة وما يفهم منه كل عبارة او دلالة في انهم يعبرون عن ان سلب البليد انهم يجاز
يعبرون عن ليس ببلد بشر ان وبه ان ذلك مجاز في غير عبارة ولا بد من السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ
عنها مجاز عن الغير هو عينه معرفة الحقايق سواء اتحد المعنى والعرف وفيه معنى او تفيد بالاشتراك ففهم الكل اجاز
التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين ومن جمل ما يفهم عرفا على الاجمال
فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقر لا يلزم من نفي المعنى الحقيق العلم بكون المستعمل مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة
بسبب عدم الانتهاء العرفي فاذا سلب علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل
والجواز جزم من الاشتراك فلهذا العلامة مع هذا الاصل والفاضة ثبت المجازية وبه انهم من اطلاقها بان هذه علامة
المجاز والحقيقة فان ظاهر كونه سببا انما يفهم المجازية والحقيقة لاجل سبب مع ان ذلك انما يفهم عند من يقول بكون
خبر من الاشتراك وظاهره الاطلاق والتدريج بالبال في محل الاشكال وجها الاول ان يقر ان المراد بكون سلب
علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المجازي علامة المجازية وبالشبهة الى ذلك المعنى المسلوب
فان كان المسلوب الحقيق واحد في نفس الامر فيكون ذلك المبحث عن مجاز اقطر وان نفد فيكون مجازا بالشبهة الى ما علمه المجاز
عند لا مطلق فاذا استعمل العين بمعنى التابعة في الباصرة الباكنة لعلنا في جريان الماء فيصير سلب التابعة عنها ويكون ذلك
علامة كون الباكنة مع مجازا بالشبهة الى العين بمعنى التابعة وان كانت حقيقة في الباكنة انهم من جهة وضع عرفان قلت
ان سلب العين بمعنى التابعة المنان لا يفيد كون المنان مع مجازا بالعدم العلامة قلت هذا الوارد في
مجاز عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالشبهة اليها والاستعمال فيه فلا يرد ذلك وهو كان فيما اردنا وما ذكرنا في
انما هو من المثل انهم وبالحقيقة قولهم للبليد ليس مجازا اذا اراد به سلب المجاز انما هو في ذلك هو معنى حقيق المجاز في
الجملة جزم ان يكون البليد مع مجازا بالشبهة الى ذلك المعنى الحقيق وان حصل ان يكون المجاز موضوعا بوضع اخر للمجوز
القبيل الادراك ويكون البليد حقيقه بالشبهة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الا في وجه المجازية بالشبهة الى هذا المعنى

Handwritten marginal notes on the right side of the page, continuing the discussion or providing additional examples.

Handwritten marginal notes on the left side of the page, often written vertically.

Handwritten marginal notes at the bottom of the page, often written in a different script or as a summary.

[illegible]

في قوله تعالى وان كان منكم ائمة فليخرجوه من المسجد فانهم قد كفروا بالذي كانوا فيهم

والشكوة والتجمل خامسا لانه بطلان كونه غير عرب فانه مسلم لو ان بعضهما انزلناه مجموع القرآن لم يكون
المراد البعض اليهود كالسورة التي هذه الابن فيها يابل المتزلا والمذكور لان القرآن مشترك معنوي بين الكل
فيطلق على كل واحد من اهلها وثانها ما انهما لو كانا نفل نوع العلاقة كانا الجاز استعمالا في الحايطة والجمل
الطويلين للتشابه والشبهة للصيد والعكس للجاذبة والابن للاب بالعكس للسببية وهكذا الثاني
فالمقدم مثله وقد اوجب عرفك بان ذلك من جهة المانع لعدم المنقضي ان لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب
في الجواب ان يوثق ان المنقضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توفيقية الاما يثبت الرخصة فيه
فبقول ان الجاز على ما حققوه هو ما ينقل فيه عن المزمع الى اللزوم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال وذلك
اعتبر في الاستغارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص الشبه حتى اذا حصل الفرية على عدم ابدانته نقل الى لزمه
كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعاره الاسد لرجل باعتبار الجسدية والحركة ونحوها وكل الحال في الشبهة فلا بد ان
يكون ذلك المعنى ايقظ من ظاهرا وكذلك ذهب بعضهم الى كون الاستغارة حقيقة وان التجوز في امر عطف وهو ان يحيل
الرجل الشجاع من افراده الاسد بان يحيل الاسد فردا حقيقيا وادعائي فالاسد ح فداطلق على المعنى حقيقة بعد ذلك
العطف وهذا المعنى مفقود بين العطف والحايطة والجمل فان التجوز لاستغارة العطف للرجل الطويل هو المشاهدة الخاصة
من حصول الطول مع تقاربها في العطف هو غير موجود في الجمل والحايطة وهكذا ملائمة الجاذبة فان الجاذبة لا بد ان
تكون بالنسبة الى المعنيين معهما والمحوط في الاظفار كالماء والنهر والمزاج كالتشبكة والصيد فان الجاذبة بينهما
انفاضة بل المتشابه من الجاذبة هو الواسنة والتشابه بين الشبكة والصيد واضح واما الابن فلا بد ان
السببية والسببية فيها ايقظ خفية عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب من ملائمتها معا السببية والسببية نعم ان
يكون واسنة والمزج من خواص الظاهرة فيها مع ان التقابل المحاصل من جهة التضاد يوجب قطع النظر عن سائر
المناسبات وبالمجمل لما كان الغرض من الجاز الانتقال من المزمع الى اللزوم فلم يظهر من العرب التجوز لاعتدالة الظاهر
الازي ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبات بين الجزء
والكل بان يكون جاذبة بانقاء الجزء كالرفقة للانسان والعين للريشة باعتبار وصف كونه ريشة وبالمجمل الرخصة
الحاصلة في النوع برادها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها اقل افرادها الشاذة الظاهر
وهكذا فالاستغارة في كلام العرب لم يحصل من الرخصة مثل هذه الافراد من الشبهة والسببية والجاذبة ونحوها
لان حصل الرخصة في نوعها بعموم وخرج المذكورات بالدليل فلا حظ وامل اذا تفرقت تلك فبقول فداور على
كون الاطرد دليل الحقيقة التقص بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد وجاز فيختلف الدليل عن المدلول وعلى كون
عدم الاطرد دليل المجاز التقص مثل الفاضل والسخي فانها موضوعان لذات ثبت له الفضل والسخا ولا يطلق
عليه نعم مع وجودها فيه والفارودة فانها موضوع لما يستفهم في الشيء لا يطلق على غير الزاجرة واجيب عن
الثاني مضادا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن شانه الجمل والسخي لمن شانه الخيل فلا يشبه نعم بالوضع
والفارودة للزجاج لاكل ما يستفهم في الشيء اقول والفارودة منقولة وقد ذكر المعنى الاول والالجاز الاول
والتحقق بان يوثق ان اريد بكون عدم الاطرد دليل المجاز انه يقتصر فيه باحصل فيه الرخصة من نوع العلاقة
ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان الجاز يخرج بخصر باحصل فيه الرخصة فهو مطرد وان اريد ان بعد حصول الرخصة
في النوع غير مطرد فقد عرفنا ان ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل المجمل مثلا انما هو لعدم مناسبة الالكل

في قوله تعالى وان كان منكم ائمة فليخرجوه من المسجد فانهم قد كفروا بالذي كانوا فيهم

في قوله تعالى وان كان منكم ائمة فليخرجوه من المسجد فانهم قد كفروا بالذي كانوا فيهم

في قوله تعالى وان كان منكم ائمة فليخرجوه من المسجد فانهم قد كفروا بالذي كانوا فيهم

Handwritten manuscript page featuring dense cursive script in Arabic or Persian, likely from a historical document or letter. The text is written across multiple lines, filling most of the page area.

[illegible][illegible]

[illegible][illegible]

فانما هذا هو الحق الذي لا ريب فيه ان الله تعالى قد جعل في كل شيء حكما وعلما وهدى للناس الى صراط مستقيم

[illegible]

وعدم الاضمار وغير ذلك ولم ينفع على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالحجزة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالته
الالفاظ خصوصاً على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع نصوص الاحكام الشرعية
والاحاديث اعتبار هذا الظن فلا حظ واما مثل كان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما دل على حليته ما يباع في
المسلمين وان اخذ من بدل جعله قول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموقوف عن العبد الصالح انه قال لا بأس بالصلوة في فرق
البياني وفيما صنع في ارض الاسلام فانه كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس وبدل
على ذلك العرفنا بضم فلا حظ **فان** كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ان وانه لو كان معنى
جوازاً وان لم يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل على حقيقة اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح
اهل زمانه وان لم يعلم ذلك بضم فجعل على المعنوي والعرف ان وجد احدهما بضميمة صالحة لعدم النقل فاذا وجد واحد منهما
واحد فهو وان اعتقد في حق من جعل الحقيقة استعمالاً ما رآها او الفريضة المعينة للمهر ثم يجعل على مقتضى ما من التزج او
الثبوت وان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي هو عرف المشرعة فهو محل التراجع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالشهر ونقد
العرف العام لا فائدة الاستفراء ذلك وبطلان عدم اللغة لا صالحة لعدم النقل الاول ظاهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية فبضم
خلاف للشهر وينبغي ان التراجع في الثبوت في حق النفي قط والمحكي كما ينظم من بعض المتأخرين التفصيل في محله التراجع هو
ان كثيراً من الالفاظ المتداولة على لسان المشرعة عندهم من بشرعنا فيها كان رعاياً صار خطاباً في المعاني
التي استعملها الله ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوصة الى غير
ذلك فلهذا في ذلك بوضع الشارع اياهما في اراء هذه المعاني بان نقلها من المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجدية
استعملها اجماز في هذه المعاني مع الفريضة وكثيراً استعملها في ان استغنى عن الفريضة فصار خطاباً ولم يحصل الوضع
الثانوي في كلام واحد من الوجهين وكان استعمالها فيها بالفريضة ويظهر ثمرة التراجع اذا وجدت في كلامه بلا فريضة فان قلنا
بثبوت الحقيقة فلا بد من جعلها على هذه المعاني والاعلى اللغوي فطال ان الشارع بينهما في الاستدلال ولكل من الطرفين
واهيبة وافوى دلالة التامين صالحة لعدم النقل وافوى دلالة المثبتين الاستفراء في ذلك الحكم مداد الاستفراء وقد يستدل
بالنباد وبانه اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الله نبداً في اذهانتنا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال
من الغرائب بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من انظر ان المعنى من النباد هو نباد المعنى من المقطع عند المتأخرين بذلك اللفظ
فاذا سمع المحكي لفظ الفعل من اللغوي نباد الى هذه مادل على معنى في نفسه فمقرن باحد الازمنة الثلاثة لا يلزم منه
حقيقة فيه عند اللغويين وربما زاد بعضهم مصادره وقال انظر ان ذلك النباد لكثير استعمال الله لا لاجل المشرعة
لهذا المعنى ثم اخرج قال ان النباد معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم بغير وضع الله وهو مفلوب عليه بان
النباد معلوم وكونه من اجل وضع الله غير معلوم وعلى المسند الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالخبر في
الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا الذي ينظم من استفراء كلمات الله ان مثل الصلوة والصوم
والزكوة والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صار خطاباً في صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت خطاباً في هذه المعاني
فيل شرعنا بضم لكن حصل اختلاف في الكيفية وخصوصاً في زمانها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة الدوران في زمان الصلوة
ومن بعد ما تاملنا في ان في كلامه صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجود والتسبب والكره ونحو ذلك فتبوت
الحقيقة فيها في كلامها ومن بعد ما تاملنا في ان في كلامه صرح به جماعة من المحققين والتسبب والكره ولا يقبل ثم ان ما ذكرنا
من الوجهين في كونه صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل انظر هو الوجه الثاني وعليه فلا تحصل الثمرة الا

فما علم انه صدق بعد الاشهاد هذه المتأ إلى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعد فعل على الحقيقة والافتقار
 صدره قبله وح فممكن ارادة المتأ الجديدة واخفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي الاصل عدمها فممكن على القوي
 وهذا افرق بل يرجع الى التفصيل المذكورنا وليتأمل وليتبع مثلاً بخلط الامر الله تعالى شتم على انه قد نسب الى
 بعض المتكلمين الحقيقة الشرعية القول بان الشتم لم يسجل تلك اللفاظ في المتأ المحترمة بل يقول انه استعمالها في المتأ
 اللغوية والزوايد شرط الصحة العبادية فالصلوة مثلاً مستحيلة في الدعاء وكونه مقفراً بالركعات شرط لصحة الدعاء والشرط
 خارج عن شرط كون الفعل هو غسل مشروط بزيادة وهكذا فلا يقل عنه ولا حقيقة جديدة وقد بان بطلان ان لا يكون
 المصطلحاً اذ لم يكن داعياً فيها كالآخر ولو لم يكن متبعاً كالمفرد وهو باطل وبطلان هذا الفاعل في التركيب المتأ
 المحترمة عند الشتم وبطلان الثمرة في امكان جريان اصل عدمه في اثبات الاجزاء والشرائط وعدمه وبطلان ذلك انه
 لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلف من الشتم واما موضوعات الاحكام فان كان
 فيل المعاملات يرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبائع والارث ونحوهما وكل كل لفظ يستعمل في كلام
 لانفاة الحكم اذ فاده بيان منه العبادات كالغسل بفتح العين وليس ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة
 والغسل ونحوهما فهو ايضا كفيل لاحكام فانها احكام في محدث من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا الفاعل فيرجع
 فيها ايضا الى اللغة والعرف كالعاملات لانهم قبل يكونها منقولات غائبة الامر ان يفارها بما ثبتت عنده من
 الشرائط فان تلك تجعل المتأ الجديدة من جانب الشارع وفي حصول الاشتغال واحداتها فيصير عبادات من باب
 ذي اجزاء ينفق بانفقاء احدا جزاء فلا بد من حصول العلم بجميع اجزائه وبشرائطه فاذا شك في كون شئ جزءا له او
 شرطاً له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاثبات بالمهنية المعينة ولا يكتفي في ذلك عدم
 العلم بعدم الاثبات واما على القول بعدم تركيب جديد فاما المكلف به هو المعنى اللغوي ولا تامل فيه والبناء في امور
 عنه يمكن نفق ما شك في ثبوته من الشرائط الخارجية باصل العبادات واما انشاء دفع كلام هذا الفاعل
 بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعنده بان بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وافصح
 الصلوة اسم لهذا المركب كذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح العين وعلى القول بعدمها
 بعد الوجود القرينة الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاً منه واستبعد ان هو غير الجاهل في ان
 منكر الحقيقة الشرعية بل منكر للمهنية الحديثة ثم بعد القول بطلان مذهب هذا الثاني والبناء على المشهور من
 تلك العبادات ما ثبتا حديثه قبل يجوز اجراء اصل العبادات فيها فانه اذا شك في كون شئ جزءا لها او شرطاً لصحتها
 يمكن نفقها ايضا لعدم او لا بد من الاثبات بما يوجب اليقين بحصول المهنية الخارجية في خلاف ولا بد من تحقق ذلك من
 مفقده وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسما للتحقق والاعم منها وهذا الخلاف يوقف على القول بثبوت الحقيقة
 الشرعية فيها بل كيف في ثبوت الحقيقة المنشئة ومطلق استعمال الشارع تلك اللفاظ فيها فالترافع في الحقيقة انه في
 لفظه ان على تلك الماهية الحديثة قبل ايراد الصحاح منها والاعم والقرينة في هذا التراجع تظهر فيما لم يعلم فانه لم يجعل الا
 يحجز عدم العلم بالفتا صدقاً لماهية عليها او لا بد من العلم بالتحقق مع الشك في مدخلية شئ في تلك المهنية جزءاً كان
 او شرطاً فلا يحكم بحجزه فقد ان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول للشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من
 التفريق بين الشك في الجزاء والشرط وان الاول مضر على القول الثاني انهم قلعله مبني على ان المركب يثم الاتهام الاجزاء
 فكيف يقيص في الاسم على الثاني مع الشك في جزئية شئ اخر له وفيه ان منه كلام القول على العرف وانفقاء كل جزء

الشرع

وجه هذا ان ارد ان الصلوة لغة افعالها فيلزم ان
 لا يصح في المصطلح على الاخر من او الاتباع قد
 قيل ان لا يصح في المصطلح لعدم كونه متبعاً
 ولا هو من المصطلح بل هو من غير المصطلح في الخارج
 وجه الحقيقة

مسألة ٥
 مع ان خلاف في جريان الأصل في مهنية
 العبادات لا انما اثار الا في قوله قبل ذلك ليس م
 متفرعات القول بثبوت الحقيقة الشرعية بل
 بحرر على الفاعل ليس متفرعاته في خلاف ذلك
 والاعم ليس في متفرعاته في خلاف ذلك
 على قول الثاني في الحقيقة الشرعية ايضا وهذا الكلام
 يثبت انما على من نؤمن ابتداء هذا خلاف على القول

لا يوجب انتفاء المركب فلا يوجب عدم صدق الاسم في الغار في الاثر في الانسان لا ينفذ بانتفاء اذن منه واصبح عفا محلا
راسه ورفقه والحاصل انه لا ينفذ في الماهية المحذرة من امور مخزعة من التمسك ولا شك ان ما احذر التمسك متصفا بالصفة
بمعنى انه محذور ان يبر على ما اخرجه التمسك يكون موجبا للافتشال لا لمر بالمهية من حيث هو امر بالمهية لكنهم اختلفوا في هذا
بوجهين احدهما ان يقولوا وضع التمسك اسماء هذه المركبات واستعمل بها بمناسبتة فهو يبدل تلك الماهية على الوجه
الصحيح بالمعنى المذكور من جهة المذكورة وهذا الضد مبني على الادارة ولكن لما كان المهية عبارة عن المركب عن الاجزاء
من دون ملاحظة الشرايط والشرايط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء المهية مع قطع النظر عن كونها جامعا للماهية
ولا من وضعه بازاء المهية مع ملاحظة اجتماع الشرايط الصفة فاختلوا في ان اللفظ هل هو موضوع للمهية مع اجتماع
او المهية المطلقة فرد من يقول بانها اسمي للصفة منها انها اسمي للمهية مجمعة لشرايط الصفة الزائدة على الصفة الحاصلة
من جهة المهية من حيث هو مراد من يقول بانها اسمي للاسم انفس المهية الصفة من حيث هي فابله للصفة الزائدة على هذه
المجتمعة وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعا للصفات مثل
الطهارة عن الحدث والنجس والقبلة وغير ذلك لانها اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعا للصفات والشرايط معا
والثاني يقول بانها اسمي للصلاة بدون شرايط اجتماعها للشرايط ولا مع الشرايط فيظهر الثمرة فيها لو حصل الشك في
شيء لصفة المهية على القول بكونها اسمي للصفة الجامعة لشرايط الصفة فلا بد من العلم بحصول الموضوع في وقتها لا
بها ولا يحصل الامع العلم باجماعه لشرايط الصفة واما على القول بالآخر اعترضوا فيها لغير الاجزاء المجتمعة مع قطع
عن الشرايط فيحصل التشاكك الامر لوراد بالعبادة بمجرد الانبائ بها وباعلم من شرايطها وما بان الشك في الشرايط
الشك في الشرط معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان هذا الشرط ثابت بوقف صفة عليه
والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرايط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في
اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المفقود الاذن والاصبع فالصلوة اذا كان
في الاصل موضوعا للمهية النامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنه بحج النقص في بعض الاجزاء فيقول بكونها
اسما للاسم من الصفة فيرجع الكلام الى وضعها ما قبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها من الصفة عرفا وذلك لا
يستلزم كون النافذة مأمورا بها ومطلوبا لان مجرد صدق الاسم عند التمسك لا يوجب كونها مطلوبا له وبطلان الثمرة
فيما لو نفذ احدان يعطى شيئا من زاه يصلح فرائ من صلى بقصر طائفة في احد التجدد مثلا ولم يفرق السورة في
احد الركعتين فيجوز التذرع بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع ومأمورا بها كونه مصادقا للاسم
وكونها مأمورا ومطلوبا يحصل بالامتنال معنى اخر اذ لا بد في الامتنال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايتمت
الاحكام بالنسبة الى الامر من بطلان الثمرة فيما لو ابدى ان المطلوبين والصحة يجزى صدق الاسم فيما لو شك في جزئية
شيء للصلوة ولم يعلم فادها بدونه فعلى القول بكونها اسما للاسم فيتم المقصود وعلى القول بكونها اسما للصفة
النامة الاجزاء الجامعة للشرايط فلا عدم معلومة نامة الاجزاء وجامعة لشرايط الصفة من جهة التي قد من
ذكرها وغيره من شرايط الصفة ثم ان الاظهر عندك هو كونها اسما للاسم بالعينين كما نعلم من منع الاخبار وبطلان
عدم صحة السلب تمام يعلم فادها وحده بل اكثر ما علم فادها ايتمت وبطلان الثمرة فيكونها مطلوبا على القول بكونها
اسما للصفة لزوم القول بالصفة منه لصلوة الظاهر مثلا لصلوة الظاهر للمساوئ وللحاضر شي اخر والمحافظة على
شي اخر وكذا الشاك واللتوم والصحة والمريض والمجوس والمضطرب والغريق الى غير ذلك من اقسام الناس في جزئيات مثل

لا يوجب انتفاء المركب فلا يوجب عدم صدق الاسم في الغار في الاثر في الانسان لا ينفذ بانتفاء اذن منه واصبح عفا محلا
راسه ورفقه والحاصل انه لا ينفذ في الماهية المحذرة من امور مخزعة من التمسك ولا شك ان ما احذر التمسك متصفا بالصفة
بمعنى انه محذور ان يبر على ما اخرجه التمسك يكون موجبا للافتشال لا لمر بالمهية من حيث هو امر بالمهية لكنهم اختلفوا في هذا
بوجهين احدهما ان يقولوا وضع التمسك اسماء هذه المركبات واستعمل بها بمناسبتة فهو يبدل تلك الماهية على الوجه
الصحيح بالمعنى المذكور من جهة المذكورة وهذا الضد مبني على الادارة ولكن لما كان المهية عبارة عن المركب عن الاجزاء
من دون ملاحظة الشرايط والشرايط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء المهية مع قطع النظر عن كونها جامعا للماهية
ولا من وضعه بازاء المهية مع ملاحظة اجتماع الشرايط الصفة فاختلوا في ان اللفظ هل هو موضوع للمهية مع اجتماع
او المهية المطلقة فرد من يقول بانها اسمي للصفة منها انها اسمي للمهية مجمعة لشرايط الصفة الزائدة على الصفة الحاصلة
من جهة المهية من حيث هو مراد من يقول بانها اسمي للاسم انفس المهية الصفة من حيث هي فابله للصفة الزائدة على هذه
المجتمعة وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعا للصفات مثل
الطهارة عن الحدث والنجس والقبلة وغير ذلك لانها اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعا للصفات والشرايط معا
والثاني يقول بانها اسمي للصلاة بدون شرايط اجتماعها للشرايط ولا مع الشرايط فيظهر الثمرة فيها لو حصل الشك في
شيء لصفة المهية على القول بكونها اسمي للصفة الجامعة لشرايط الصفة فلا بد من العلم بحصول الموضوع في وقتها لا
بها ولا يحصل الامع العلم باجماعه لشرايط الصفة واما على القول بالآخر اعترضوا فيها لغير الاجزاء المجتمعة مع قطع
عن الشرايط فيحصل التشاكك الامر لوراد بالعبادة بمجرد الانبائ بها وباعلم من شرايطها وما بان الشك في الشرايط
الشك في الشرط معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان هذا الشرط ثابت بوقف صفة عليه
والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرايط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في
اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المفقود الاذن والاصبع فالصلوة اذا كان
في الاصل موضوعا للمهية النامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنه بحج النقص في بعض الاجزاء فيقول بكونها
اسما للاسم من الصفة فيرجع الكلام الى وضعها ما قبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها من الصفة عرفا وذلك لا
يستلزم كون النافذة مأمورا بها ومطلوبا لان مجرد صدق الاسم عند التمسك لا يوجب كونها مطلوبا له وبطلان الثمرة
فيما لو نفذ احدان يعطى شيئا من زاه يصلح فرائ من صلى بقصر طائفة في احد التجدد مثلا ولم يفرق السورة في
احد الركعتين فيجوز التذرع بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع ومأمورا بها كونه مصادقا للاسم
وكونها مأمورا ومطلوبا يحصل بالامتنال معنى اخر اذ لا بد في الامتنال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايتمت
الاحكام بالنسبة الى الامر من بطلان الثمرة فيما لو ابدى ان المطلوبين والصحة يجزى صدق الاسم فيما لو شك في جزئية
شيء للصلوة ولم يعلم فادها بدونه فعلى القول بكونها اسما للاسم فيتم المقصود وعلى القول بكونها اسما للصفة
النامة الاجزاء الجامعة للشرايط فلا عدم معلومة نامة الاجزاء وجامعة لشرايط الصفة من جهة التي قد من
ذكرها وغيره من شرايط الصفة ثم ان الاظهر عندك هو كونها اسما للاسم بالعينين كما نعلم من منع الاخبار وبطلان
عدم صحة السلب تمام يعلم فادها وحده بل اكثر ما علم فادها ايتمت وبطلان الثمرة فيكونها مطلوبا على القول بكونها
اسما للصفة لزوم القول بالصفة منه لصلوة الظاهر مثلا لصلوة الظاهر للمساوئ وللحاضر شي اخر والمحافظة على
شي اخر وكذا الشاك واللتوم والصحة والمريض والمجوس والمضطرب والغريق الى غير ذلك من اقسام الناس في جزئيات مثل

بالحروف الكفيعه

فهي

الصحيفة لولا اليقين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا
 بل لانه انتهى على الفساده فيها ايضا وما يؤيد ايضا انه يلزم على القول بكونها اسما للصححة ان ينقش عن اصل المصلحة اذا اراد
 ان يعطيه شيئا لاجل التذلل لم يعلم مذهب ربه وحق صلواته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصححة لا يكلف هنا فان فائدة
 حمل فعل المسلم على الصححة عند الصححة فتختلف باختلاف الآراء فاذا راي من نذر شيئا للمصلحة رجلا صالحا بطل
 بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا بد ان هل صلى بغير الجنب ببل وضوء ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة
 به وذلك الصالح قد يكون رايه او راي مجتهده الصححة والمفروض ان المعبر في وفاة التار على تكليفه ولا يخطئ الصححة عند
 المطابق في نفس الامر بنظره وكل ملاحظة غيره من الاختلافات الاجزاء وسائر شروط ولا ريب ان الصححة من العبادات
 ليس شيئا واحدا حتى يبين عليه في الجمول الحال على حمل فعل المسلم على الصححة ولم نقف الى الآن على من نذر هذه النقصا
 والتدقيقات ويعطون الى من ظاهره الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسما للاعم وكلمة لاجل ذلك لا ينقص من
 في الاعضاء والامضاء من مذهب جبريات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السجدة او نه بها او وجوب
 الفتيحة ونه به وبانتمون به بعد ثبوت عدالتهم اذ علم الخاتمة فلا يصح الافتداء فيما يعتقد باطلا مثل ما لو نذر
 الامام السجدة او نحو ذلك فمالم يعلم بطلان يجوز الافتداء به ويصح صلواته لانه اتم من يحكم بعض صلواته شرعا والفتنة
 الثابت من المنع هو ما علم بطلان وان كان محججا عند الامام فليس هذا الامر محجة كفاية مستقيمة الصلوة مالم يعلم اليقين
 بطلانها على مذهب لانه لا يصح الافتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهب في الكلام في باب بعض ما اشار اليه الشهيد في
 وهو امور الاركان ان يستفاد منها ان الحقايق الشرعية كانت في العبادات تثبت المعاملات ايضا وهو كذلك وقد نظم
 من بعضها اختصاص تلك بالعبادات هو ضعيف على هذا فيمكن عطف قوله وسائر العقود على ما لا يثبتها الماهية
 المجلية ايضا الثاني ان الخلاف في كون اللفاظ اسما للصححة والاعم لا يخص مثل الصلوة والصوم بل يجري في
 سائر العقود ايضا وهو ايضا كقول المحقق رحمه الله في الشرايع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح
 دون الفاسد ولا يبرئ بالبيع الفاسد لو حلف ليعيق وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثالث في محله في شرح
 عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيها كناية والمعنى الى ان
 السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره من ثم حمل الاثر به عليه حتى لو ادعى اذ الفاسد لم يسمع اجماعا
 وعدم صحة السلب غير ذلك من خواص ولو كان شتر كما بين الصححة والفاسد لقبيل نفسه باحدا ما كثره من الالفاظ
 المشككة وانفسا الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول يمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان القلم والغالب
 في المسلمين ارادة الصحيح فيصرف اليه لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح
 من دعوى المبادر فان اراد به ما ذكرنا فلا يتقنع وان ارد كونه المعنى الحقيقة في نفسه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد
 في صورة الاثر ايضا لما ذكرنا كظايره واما منسكه بعدم صحة السلب فلم يخفق معناه لانا لا ننكر كونه حقيقة انما
 الكلام في الاختصاص وهو ثابت واما قوله وانفسا الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان ارد ان التفسير
 بحقيقة في نفسه المعنى بما اطلق المضم بل اعم من تفسير اللفظ والمعنى فهذه ان المبادر من التفسير هو تفسير المفهوم
 المعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان ارد ان الدليل لما دل على كون الفاسد معق مجازا فلا بد ان يرد
 المضم معنى مجازيا بشملها دون مع انه لا يساعده ظاهر كلامه اول الكلام الثالث ان الدخول في العمل على وجه
 يكفى في كونه صحيحا اقول والظاهر عدم الاكتفاء فان الدخول على وجه الصحيح غير الاثبات بالفعل الصحيح والمفروض ان

انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام ليسا من باب المقتضى بل من باب المحقق والكل من المتزل على سبيل الاعجاز المقتضى
 في ضمن كل من اباعه بل هما اسمان للجمع وعلى ما ذكره ويلز المحدث وان لم يبقها فاسدا ايضا وهو كما نرى بل هذا لا
 يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يثبت انه لا يحصل المحدث على المختار ولو انه فاسدا ايضا عالما بالفساد لما ذكرناه في توجيه
 وجه الله ومن وافقه من راد الصلوة في امثال ذلك وان يثبت على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظن انه لا اشكال في
 جواز اجراء اصل العقد في مهنة العباد كغير الاحكام والمعاملات بل لظاهر انه لا خلاف فيه كما ينظم من كلماته وان
 الاخر لم ينف على صريح بخلافه في كلام الفقهاء واما ما ذكره كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحباط واستصحاب
 شغل الذمة فهو اتما مبني على مسألة الاحباط والقول بوجوده وسعفه وضعفه وانما سبب الدليل به فلا حظ الانصار
 يمسك بالاجماع وطريقه الاحباط في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلوة العبد خلافا للشايع في مسئلة
 المنع عن صلوة الاصحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في مهنة العبادات فهو في حد الاحضا وكيفية كان المنع
 الدليل لا ينبغي النحر مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف جعل الاحباط ان لم نقل كلهم منفقون في عدم كونه
 فمن جعل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول ان من يفتي بانها فاسدة فكل من مكلفون بما جاء به فكل من الاحكام
 والشرائع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت مسئلة فكل من يعرف مهنة العبادات وكما يمكن
 ان يثبت التكليف بالعبادات من شئ غير معلوم لنا ولا يحصل الامثال بها الا بانها بما هيها كما وردت فكل من سائر
 الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامثال بها الا بانها بما هيها كما وردت وكما ان استدلاله بالعلم بقاء
 التكليف بالضرورة وفيه تكليف لا يطاق بوجوب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التخصيص عن الادلة وصول
 الظن بسبب جواز الدليل على المعارضة او بسبب عدم معارضه في مهنة العبادات وكما لا يمكن في مهنة
 العبادات التمسك بالاصل بل التخصيص والتفتيش واستفراغ الوسع فكل من لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسبب الكلام في
 ذلك منقضى في مباح التخصيص مباح الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصل العقد في اثبات
 مهنة العبادات كغير الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة فاطع لاصلالة عدم السابق
 فبغير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت التبرع فثمة موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة يحصل حقيقة
 كل واحد واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد فاطع ولذلك شغل طوله اعمال اصل البراءة واما
 العقد في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة او لا تفحص فاعلم جرمنا ان لغسل الجملة مثلا احكاما من الشارع ولا تملكه فبعد
 والفحص عند رجحان دليل الوجوب فنقول بالاصل عدم الوجوب بالاصل عدم معارضه في مهنة العبادات وكما لا يمكن في مهنة
 الاستحباب ولا يمكن ان يكون له بوجوب من ارج امور معتقدة وثبت حكمها الفرض في ذلك كما تنقضي من حكمه
 وبعد استفراغ الوسع لنخرج الى اصل البراءة واصل العقد عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة
 فكانت مهنة العبادات المركبة فاحصل لنا من جهة الاخبار والاجماع ان المنقولة بانضمام ما وصل اليها من سلفنا
 الصالحين لا يبدان مهنة الصلوة لا بد منها من التبرع والتكبير الفراء والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلوم
 وشككنا في ان الاستعانة بغير الفراء في الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض العلماء
 ام لا وانا ان دليلة على الوجوب معارض بدليل اخر على التبرع فنعارضها ونسألها ما ينبغي احتمال الوجوب
 بثبوت دليل اخر عليه في يجوز لنا تفسيره باصل العقد واصل عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعقد ويحصل من
 مجموع الامور الظن بان مهنة العبادات هو ما ذكره لا غير وان قلت يلزم تحصيل اليقين قلنا بتمثله في نفس الحكم مع اثبات

وفاؤها

نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة عدم اشتغال الذمة السابق الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه راساً
حتى يتبين لا يمكن التمسك بالاصل لا نقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضاً فان من المعلوم ان اصل
في الاحكام الشرعية ايضاً انقطع بشيئ حكم محيل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عند هذا الحكم وشيئ
حكم اخر والحاصل اننا اذا ثبتنا على كفاية الظن عند استداد دليل العلم فلا فرق بين حكم ومهمة العبادات هذا ما
لنا ان نقول في الاخبار ايضاً ما يدل على بيان المهمة وان العبادات هي هذه مثل صحبة حاد الواردة في بيان ان الصلوة
ونحوها فتحضيح عند الفرق بينهما وبين نفس الاحكام في اجراء الصلوة عند وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات مهمة العبادات
بضميمة اصل العقد مطر سواء حصل لنا ظن من جهة خزان هذا هو المهمة وحصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الأدلة
في خصوص جزء جزء والصاعده من شئ اخر واما ما يتوكل السبيل مخصراً في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا بد ان يتخذ
الاجماع على ان هذا هو المهمة لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهو
ظن مثل الظن الحاصل من تلك الرواية ومن الاصل لا يتم الا بضميمة الصلوة دليل اخر يدل على شيئ اخر او شرط
اخر وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالمهمة موجودة فيه جزء ما فبقية ان هذا البرهان المهمة ويعتقد بان
لما اندرج فيه المهمة جزء الاحتمال اشتمالها على المشيئة التي ليست في خلة مهمة العبادات مع ان ذلك مما لا يمكن غالباً
كما لو دار الامر بين الوجوب الحر في شئ من الاجزاء مثل المجهري بسم الله في الصلوة الاخفائيه وبطلان الصلوة بتك
اسقاط الركوع بعد كمال التجهيز مع ملائمة القول بوزوم خلة ما رندرك الركوع فيما بعده وربما شكك
في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان المهمة هي على فوف ما افترضه دليل
خصه سواء صح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون المهمة اجماعية عند الخصم اذا ظهر له بطلان دليل المخالف
من الحق وقت مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفه الخاصة دون سائر المخالفات وذلك لا يثبت المهمة
ان ظهور بطلان دليل المخالف غالباً انما هو محجب اجماعاً والخصم وقد يكون العقلة في نفس الامر من جهة الخصم المخالف
مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضاً بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع نابعاً لاجتهاد المجهد وهو
كأنه في زبد شاع ذلك لوثقة الأقوال ازيد من اثنين كما في المجهري بسم الله الرحمن الرحيم فان الأقوال فيه ثلثة الحر
والوجوب الاستصحاب ان قلت الاجماع يحصل بذكر الصلوة فيصير الامر اشنع وقال هذا القول الى وجوب
وهو مع انه لم يتم عليه دليل من العقل والنقل بوجوب العسر والحرج والرجح بالمرجح واما ما اورد على حال الاصل
في ذلك باثباتنا انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض بالصاعده كونه العبادات المطلوبة
وان اشتغال الذمة البقية مستحجي يثبت خلافه فبقية مع ان الحق في محله كما سيجي ان شاء الله تعالى
مطم ان مرادهم من عدم جحده في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتاً للنفس الحكم مثل ان يتوكل المذنب
نافع للوضوء مثلاً الاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذنب نافضاً واصل
منفرداً لا يثبت المهمة بل هي بضميمة سائر الأدلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه مغلوب على المعرض بانه كيف يجوز
في اثبات استصحاب غسل الجمعة مثلاً بعد تعارض الأدلة بالصاعده شئ اخر يدل على الوجوب يحكم بالاستصحاب بان ذلك
يثبت من نفس أدلة الطرفين انما هو القدر الراجح لا شريك له في الرجحان فيبقى الوجوب ثبوت نفس الاستصحاب مشافهاً
من نفس الاستصحاب واصل ذلك لعدم اطلاق الرجحان مع الاستصحاب اما المعارضة باصالة عدم كون العبادات
المطلوبة فبقية ان الوجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادات المطلوبة فيحمل كونه محيل احد ما هو الاصل بدون الا

فقد بان المخالف بالمسلم ان اسلم في
شأنه لورق في خلافه وجوب المسئلة
في الصلوة وعدم وجوبه في خلافه وجوب المسئلة
الوجوب بسم الله الرحمن الرحيم
لما كانت الصورة واجبة فهو قابل بالوجوب على
تقدير ظهوره وبطلان دليله على الاستصحاب
والغرض من ظهور بطلان دليله على الاستصحاب
انصار الوجوب عند القائلين بما اجمع عليه الفقهاء
وقد يقال ان الاجماع الغرض منه
ص
كانه انما هو المخالفه الخاصة بالوكان خلافه في قولين
واشقق الفريقان على في احوال ثالث ادعى هذا
التقدير يلزم في ظهور بطلان دليل الخصم عند
المخالفين قوله بحقيقة قول الخصم اما لو كان خلاف
في ثلث واجبة ثالث فلا يلزم كون قول الخصم
لان المخالفه الخاصة عند الخصم بطلان دليله على
بطلان دليله على ان الخصم لا يثبت المهمة
الخصم او الاضال الثالث لا خصوص قول
الخصم فلم يثبت الاجماع على هذا القول
لا حقيقة ولا نظيراً
س

Quaint

هو المسند اول

[illegible]

الام

تنبه

المنداول عند عامة اهل العرف واعلمهم فكذلك يؤخذ في الفاظ العبادات ما هو المنداول عند المشرعة سواء قلنا بانها
اسامي للصحة والاعم فتقول مثلا المنداول عند المشرعة لو كانت الصلوة المتلينة بالركوع والسجود والقبض
والقراءة والشهادة والسلام مع كونها متصلا للظاهرة من الحدث ونجس حصل الشك في ان المنيه هل يتم بهذا المجموع
يجب فيه كون المنيه في مكان مباح اتم فيمكن اجراء اصل العدة فيه نظرا لشرط ذلك في عمل غير الشك في العصر فيها و
كذا لو قلنا ان المنداول من الصلوة هو ذات التكبير القيام والفاخرة والركوع والسجود وشك كنه في كون الشهادة كنه
ايتم جزء لها ام لا وفي كون السورة اتم جزء لها او هل هو مشروط بشئ اخر ام لا نعم اذا علمنا مدخله شئ اخر فيه ولم
نعلم بعينه فلا يمكن اجراء اصل العدة ويجب ابراء الذمة بالابتنان بالاحتمال وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين
الشك في الجزء والشرط اتم قد عرف انه لا وجه له لما بيننا في عليه هذا الاشارة اليه في المقدمة اتم مع ان هذا الشرط
والجزء في غاية الاشكال وكل نظر من في بينهما الى ان الشرط خارج عن المنيه والمجموع داخل فيها وانما خبر بان الشرط
ايتم فلا يكون داخل في المنيه فان قولنا الطائفة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار
المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يوجب الطائفة في القيام بعد الركوع يمكن ان يوجب المنيه ان الزيادة عن شخص
القيام بعد الركوع وهكذا ان يمكن ان يسفاد ما ذكرناه في هذا المقام من باب التايد والاشارة والاشارة يكون
مبينة الصلوة مثلا هو التكبير والقبض والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول المنيه واما الزيادة على المنيه
وعجزها من الواجبات شرط وذا يدرك ذلك بنظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكور
المستمر وان بانقضاء كل منها ينقض المركب جعل في الواجبات احكام آخر فليسا مل فليسا المستمر الاول فذكرنا
بغيرهم عرف الشئ على غيره وهو فيها ضرب من حاصل فيه الحقيقة الشرعية واضع لا تغيبه وروضة هذا المعنى انما
هو لاجل فهم المكلفين الخاطئين فاذا خاطبهم فلا بد ان يحل على ارادة هذا المعنى واما فيما يخص من لو كان عرفا لا
تلك اتم كالدنبار وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفا الخاص لا يخفى بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة
اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام مع كونه من اهل المدينة مع من كان
اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي والروى عنه في اشكال والحق الرجوع الى الفرقين الخارجين ومع عدمها التوقف
الشك اذا اطلق الشئ لفظا على شئ مجازا مثل قوله الطوفان بالبيت صلوة ودارك الصلوة كافر كذا نارك الحج ونحو
قالهم ان المراد منه المشار كونه الحكم الشرعي وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التبيين والقول بالعموم
لظهوره ولان لا يلغو كلام الحكم والقول ببناء وبها في الاحكام التابعة لو كان للتبني به حكم شائع والاعمال
والاوجه الوجه الاخر والظم انه اذا قال فلا بد من ذلك ان اتم كل بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء مظهر فان
اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من الشك في اطلاق واحد على افعال وتحتوى الحق في ذلك بتوقف على ما قلناه
الاول في ان الشك حقيقة في كل واحد من معانيه وقد عرفنا ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت في جامع الوصف
اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به الخاطب فثبت بالاستحسان على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والتبني
الشك في الاجزاء المجاز فان دلالة على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة الحقيقة واما الشك فانه وان كان قد عين في
وضع الدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالحقيقة في الشك انما هي لاجل
تبيين احد المتناول المدلول عليه اجالا لا لنفسه الذاتية فان كذا لجهن الاطلاق حاصل اجالا لا كنهها غير معينة حتى تنصب
القيمة بخلاف المجاز فاننا اذا علمنا من في ان المعنى الحقيقة غير انه يتوقف المعنى المراد حتى نعين بغيره اخرى ولا

دوبو نامی آنحضرت علی الدین مایه فیض و کرم
الکثره که ملایم و لطیف حال و نوع خیر و نیکو
کرد و در کمال تواضع و کرامت و کرم و
مخارج و انانیت و اخصیه و اخصیه و اخصیه
المتی که در کمال تواضع و کرامت و کرم و

لا غير فاذا اراد وضع اللفظ بارادة فاما اراد
 وضعه بملاحظة احد اوجه او بملاحظة اية غيره
 او بملاحظة مجرد اللفظ ليس المراد من الملاحظة لا
 بشرطه بل انما هو ان ذكرنا اننا لا نتحقق منها
 غير التحقيق انه اولد قيم دليل كون اللفظ
 لمطلقة انما ايضا اذ في تباينها يمكن ان يكون
 باصالة عدم وهو معارض
 كل من الالواضع انما هو حادث فاشل عدم
 ولا مرجع لما لم يعين اللفظ بسببه
 الى احد اوجه اللفظ

[illegible]

لم يقصد بذلك بيان كون استعمال المنفعة الممنوعة للغير في المصلحة بالطلب باب الاستعمال والمصنفين حتى يتأخر ما ذكر في جوابه على المصنفين بيان أن ترتيب المحار لا يمنع إرادة الحق للمصنف بالذات ولا لم يكن اجتماعها مع ولو بطريق آخر لما فيه وإن لم يكن مصادم للنظر على وجه الاستقلال بل كان داخل في المصادم وهذا المصنف قد عدم كونها مانعة عن إرادة المالك بالذات ولو تنصا

٣٧
لهذا في الآية جميع الناس مع شئ من الخنوع التكويني في الكل انتهى أن ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب ينهم على ما اخبرناه الثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة لا يستلزم الاستدلال بها على ظهور ما اراده الجميع عند التجرد عن الظاهر اذ الغلبة على ارادة الجميع هيها موجودة واما تأكيد المذهب فيتم بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا واحسن من جواز الاستعمال حقيقة قط بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الواحد والاكثر والجواب عنه ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفرد كما مر في المقدمات واحسن من جواز المفرد مجازا في التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز في المفرد فان المانع من صف لضعف ما تمسك به المانع كما سبق واما على كونه مجازا فساد الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزءا للموضوع له فاذا استعمل فيه عارضا عن الوحدة فيكون مجازا لا اند استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجوز واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فانه في قوة تكرار المفرد ولا بشرط بينهما الاتقان في المعنى بل يكفي الاتقان في اللفظ كما بين زبدان وزبدون وقيل ان المانع ليس محض ما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توفيقية والوضع له مثبت في المفرد الا في حال انفرد المعنى في الارادة كما حققنا سابقا واما مجازية فهو وقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشترنا وان كان لا ينافي الاول ان بين العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع الخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع فثبت ان المبادر منها هو الاتقان في المعنى كما بينا سابقا وحجج من خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعدان في التقدير فيجوز تعدد مدلولها بخلاف المفرد والممدوح في المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع نظم تامر الا ان ياديه ما ذكرنا من الاستعارة وحجج من خص الجواز بالتثنية فيقف بعد العمومية بعد بخلاف الاثبات ومدعا في المثبت حق وجواب عن الجوز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد الهيئة المثبتة لا في المشتركة في الاسم كما حققناه الا ان ياد الاستعارة كما اشترنا واحسن من المانع بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى المعنى الحقيقة فيلزم التناقض اذ يكون ح له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا واد منهما معا مستلزم لعدا ارادة هذا عددا وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعمال المعاني التثنية واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المتخامع بقاء لكل واحد منها منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفرد في جميع التزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذا مناقضة لفظية والاد في الاستدلال على المنع ما ذكرناه فانهم اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقة والمجازي على فح استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم ومورد للنفي والاثبات فانه من منع مظهر منهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالتسوية الى المعنيين والافوى المنع مظهر لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة من ان وضع المخالفات المجازات وحدانية نظر الى التوظيف والتوفيق مع القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له واداه معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضع له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعاني المجازية الاخر وشبه ذلك عند جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقة وما لزوم معاندة الشئ معاندة له ومثله هذا الاستدلال عند جواز اجتماع الادوين عقلا كما ان منطما ما ذكرنا عند الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غايته ما ثبت كون المجاز ملزوما للقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقة واما عن ارادة المعنى الحقيقة مظهر فلا يفيان برحمة قولنا راي سدا برى بدل على ان المراد من الاستدلال الجوز المنع من استعماله وما هو مع الرجل الشجاع فلا ينافي استدلال اللفظ الموضوع للجوز في الكل مثل التوفيق في الانسان لا ريب في شئ

رتبا
 سید اکبر
 و کتب کتب
 استعمال اللفظ الموضوع لکل
 و ارادة اعم از استعمال اللفظ الموضوع
 لکل و ارادة جزیین من مفیدین و فیه ان اطلاق
 غیر معتبره کما هو محمل اللفظ و استعمال
 اللفظ الکل و جزیین
 اعم من
 و فیه
 من وجه اللفظ

هذا من على طريق علماء البيان
لا خدع القليلة المعاندة للتحقيق
في هذا الجواز بخلاف الأصوليين لعدم
كونها عندهم شرطاً في التجوز بل هي شرط
في التجهيم ما استلزمها بخل بالتجهيم لا بخل
التجوز ويصدق الجواز والسر في معانده
القرينة للمعنى الحقيقي أنها تصرف اللفظ عن
إرادة المعنى الحقيقي إلى إرادة المعنى المجازي
فتنقض نفع إرادة الأول وإثبات إرادة
الثاني ورفض استعمال اللفظ فيها بحقيق
المعنى والأبواب في إرادة الأول قبل إصباح
مع كون الجواز معانداً للمعنى الحقيقي باعتبار
لزمه لا معانداً للمعنى الحقيقي باعتبار

هذه الاغنية
 رتبة على علم
 الحديقة وحصلها
 الصادرة مع
 محمد علي
 بنفوز
 اراوت

ارادة المعنى المحقق مع الجواز كما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من الفرض المانع عن ارادة المعنى المحقق هي المانع عن ارادة
 لا يمكن ان يكون بان مرادنا منها المانع عن ارادتها من غير ان يكون بان المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب
 كونها مانعة عن ارادة المعنى المحقق في ضمن الجواز كما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى المحقق مع الجواز بحيث يكون كل منهما
 مورد للتشكيك والاثبات **أقول** ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الا
 لا يعمد حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى المحقق والجواز وقد عرفت في الاصل كتابونا بطلانه ولكن قد
 ان ذلك منافسة لظنه فان ما لم يرجع الى حكمه فبذلك استعمل في المعنى المحقق والجواز مع بقاء المعنى على
 والا فلا ريب في تصديق استعماله في المعنى المحقق كما من نظير ذلك في نحو اخرج المانع مظهر في البحث السابق فالاول في الاستدلال
 هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كإرادة الرقيب من الانسان اذا اشعلت واربدها الا
 غير معلوم ولا محققا مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انها بالاتباع لا بمعنى الفصل اليها بل لا لانها
 من اللفظ عرنا كما في دلالة التبيين بل معنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة
 الايتين على اقل الجمل وهذه الدلالة منوكة في نظر باب القن والبعث المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال
 لا الاستعمال فيما يستبعد وينبغي ان لا يخفى فلهذا في باب النزاع القيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال
 اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له فرضية مانعة عن ارادة الموضوع له
 فانه الامر ان يتحقق استعمال اللفظ في المعنى المحقق والكناية لا الجواز فان الكناية اي استعمال اللفظ في غير الموضوع
 محققا مع المعنى ولا ينافي في ذلك مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت جواز الاستعمال بالتمام الفرضية الباعثة للمعنى لعدم ضرورة الالتزام
 عليها بالجواز بل هذا المعنى فانه لا ينافي في ذلك ما اوله فيما قبل انما ينافي في قولنا ان الكناية هي ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له
 غير موضوع من كونه الدلالة لا التام او محققا مع المعنى من اللفظ بل ايجابا الى الفرضية المانعة وان قلنا بانها ارادة المعنى المحقق ليستل من اللفظ
 من باب الاشارة بمعنى الجواز فلا ينافي في استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن الفرضية المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض العنصر في اللفظ
 لان المراد من استعماله في غير الموضوع له معارضة له معارضه بانهم في تعريف الكناية طريقين الحق كلفنا في شرح
 الحكم الشرعي بانها كناية عن المعنى المحقق في الموضوع له مع استفاضة البحث وادع مع المعنى الجواز ان الفرضية كانت
 الا لزامه وبالجواز في المعنى المحقق في الموضوع له مع استفاضة البحث وادع مع المعنى الجواز ان الفرضية كانت
 في اثبات بانه من احكام الشرع في اثبات اعتبارها في اثبات
 ما تصور احكام الشرع

اي لا تعد عنه من باب استعمال اللفظ في المعنى ولا في ارادة المعنى من اللفظ ليستشهد بها على جوار الاستعمال في المعنى او على عدمه ما عني القيدية عن ارادة المعنى المحقق مجتمعا مع المعنى ولا ينافي في ذلك مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت جواز الاستعمال بالتمام الفرضية الباعثة للمعنى لعدم ضرورة الالتزام عليها بالجواز بل هذا المعنى فانه لا ينافي في ذلك ما اوله فيما قبل انما ينافي في قولنا ان الكناية هي ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له غير موضوع من كونه الدلالة لا التام او محققا مع المعنى من اللفظ بل ايجابا الى الفرضية المانعة وان قلنا بانها ارادة المعنى المحقق ليستل من اللفظ من باب الاشارة بمعنى الجواز فلا ينافي في استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن الفرضية المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض العنصر في اللفظ لان المراد من استعماله في غير الموضوع له معارضة له معارضه بانهم في تعريف الكناية طريقين الحق كلفنا في شرح الحكم الشرعي بانها كناية عن المعنى المحقق في الموضوع له مع استفاضة البحث وادع مع المعنى الجواز ان الفرضية كانت الا لزامه وبالجواز في المعنى المحقق في الموضوع له مع استفاضة البحث وادع مع المعنى الجواز ان الفرضية كانت في اثبات بانه من احكام الشرع في اثبات اعتبارها في اثبات ما تصور احكام الشرع

فانه ان بناء الكلام على ثبوت المعنيين سمح غير اللازم منها ما يرد من باب الكناية فان الشارع اذن له عبارة عن استعمال جواز ارادة اللفظ في اللازم مع جواز ارادة الجواز ومكانه الى ذلك يقول فقال نعم لو اردت كونه من باب الكناية حكمه لا اساسا لعدم ذلك ولا موقفا لثبوت التفتيح

الارادة من المعنيين الصادرة عن الجواز

وقد يدعى الى التوجه رجوع هذا الاعتراض الى الاول الاعتراضين المنفصلين لان المنع عن ارادة من ينشك الارادة به لا يمنع الاعتراض المعنى الجازي بعينه هو المنع عن ارادته فهو لا يفرق بينها بحسب المعنى ولكن يفرق ما يبدى الفرق بان من الاعتراض الاول على قصد المنع عن ارادة المعنى الحقيقي من مقتضى ضرورة الفرضية

العام في كل واحد من هذه
الامور الثلاثة
التي هي
الارادة
العلم
والقوة
فان
الارادة
هي
التي
تختار
بين
الخير
والشر
والعلم
هو
التي
تدرك
الحق
والقوة
هي
التي
تفعل
العمل
فان
الارادة
هي
التي
تختار
بين
الخير
والشر
والعلم
هو
التي
تدرك
الحق
والقوة
هي
التي
تفعل
العمل

لان مقتضى الجواز ارادة خصوص المعنى المجازي بحيث ينبغي ارادة غيره
ونفسه من اوصاف الاستعمال في المعنيين ارادة كل واحد من حيث انه
امر بغيره وحاصلهما ان ما ذكره المعتز في هذا الدليل لا يلائم ما فيه
في تحقيق محل النزاع في المتكلمين من كون المراد في الاستعمال وحدها في الارادة نحو
وغيره خاص في العام الاصول حيث قال في حاشية العالم والظاهر على ما ذكره في
المشترك ان المراد وحول الخاص في العام الاصول كون الارادة في الاستعمال

الاغراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وقد كان دخول المجاز في الارادة حقا اتماما من باب قول الخاص في العام الاصول
على ما صرح به في حاشية وقال انه هو المراد في المشترك بينهما ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الارادتين في العام
ليس ارادة منازعة عن غيره بل المراد كل واحد منهما بعنوان الكل لا فرد في نفسه فهنا ارادتان متضادتان فيكون المحذور
لزم اجتماع المتنافيين نعم وجدها ان ريد من ليدل على ارادة هذا ولا لعل واحد كما هو الخفي مع ان الظن ان الالاف
لا تعد في ذلك كلفاء علماء البيان ان المجاز يستلزم من غير معانده لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال اذا كان
اتما هو لاجل الدلالة على المعنى الارادة فابعد ما احتج من قال بالجوهر بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذ كان
لا يمكن هناك منافاة فلم يمنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه ما تقدم وتعلله نظر المعتد الارادة وقد فرغ
بطلانه وزاد من قال بكونه حقيقيا وجاز بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فكل واحد من الاستعمالين حكمه
وقد مع ما عرفنا ان الاستعمال لا تعد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى اللاتيني
وقد عرفنا بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط هذا الوجه المعبر في الموضوع له فيكون مجازا
بغير ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين على سبيل الكل لا فرد كما هو محل النزاع
يستلزم ذلك اسقاط هذا الوجه فيكون مجازا لا انه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب مجاز اللزوم
لا تراعي فيه الجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما قيل بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل
ان كان هو المعنى الحقيقي مع هذا الوجه فالماضي مستلزم لان المجاز معانده الحقيقة من وجهين من جهة الحقيقة للمنافاة
ومن جهة اعتبار الوحدة وان ارادة تطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد في الجواز لان المعنى الحقيقي يصير مجازا
ببدا الوحدة فالفرقة للذات للمجاز لا تعد فيه مع ان ذلك يستلزم عدل الفرق بين الكتابة والمجاز لان الفرق
ان المجازية انما حصلت باسقاط هذا الوجه ومع اسقاطه حقت ارادة المعنى المجازي ان الفرقية كما انها ما تعد عن ارادة المعنى
الحقيقي ليدان يكون ما تعد عن ارادة المعنى المجازي والا لم يتعين المراد الا ان يتوان الفرقية ما تعد عن المجازية
الاخر الا ان يقوم في نفسه على ارادة بعضهما كما جاء في غيره فان الفرقية في جوابها في نفسه اخرى على ارادة المعنيين معا
كلما في المشترك بينهما ولا تكفي يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرف من كون اوضاع الحقائق والمجازان وجدان
فلا امر واضح **فان** الشك في اسم الفاعل والمفعول والحقيقة المشبهة حقيقيا بل فيكون دون ما
المبدء في حال الحكم لفظ كما نوه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما ففعلنا وسببنا مجازا والظن ان هذا
وقافي كما ادعاه جماعة مجازا فيما لم يلبس بعد سواء اريد بذلك اطلاقه على من يلبس بالمبدء في المستقبل ان يكون
ما حوزا في مفهومه واطلاقه عليه بعلامة اوله البعد والظن ان ذلك يتم اتفاقا كما صرح به جماعة وقد سبق ان اطلاق
القاعدة اسم الفاعل مثلا على مثل المضارع قولنا زيد مضارب عدنا في عو الاجماع وهو باطل لما حققنا سابقا
ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عن المبدء اعني اطلاق اللفظ المشق و ارادة ما حصل له المبدء في الماضي من
الارادة بالسنبة الى ما ان حصول التنبيه في المشق الى ما قام به خلاف وقد يعبرنا ارادة ما حصل له المبدء وانقضى قبل
زمان النطق وما ذكرناه احسن بظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيدا فاما ففعلنا فمما ذكرناه حقيقيا وعلى ما ذكره هذا
الفاعل يكون محلا للخلاف نعم ان قلنا كان زيدا فاما من باعتبار كونها فاما قبل الامر فيجب محلا للخلاف على ما
ذكرناه ومن هذا يظهر ان جواز هذه التبيين فيما لم يلبس بعد بالمبدء ايضا فاقول هناك تبين ان
احدهما استعمال المشق في المنقضى عند المبدء بعلامة ما كان عليه وثانيهما استعماله ما حصل له المبدء

الارادة هي التي تختار بين الخير والشر
والعلم هو التي تدرك الحق
والقوة هي التي تفعل العمل
فان الارادة هي التي تختار بين الخير والشر
والعلم هو التي تدرك الحق
والقوة هي التي تفعل العمل

Handwritten text in Arabic script, likely a manuscript page. The text is written in a cursive style and appears to be a continuation of a narrative or a list. The page is numbered '18' in the top right corner.

وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من جصل المشتق من اى خرج من القوة الى الفعل فيتمثل
 الماضي حقيقة وقبته مع انه في الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع فاعرفه بحجته
 مشروط بقاء المبدء فيما لم يكن المبدء من المصادر السببية امتناعا منها لانها تنفصل شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجرائه غير
 متحقق وبعده منع والحق اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشغول به ولو لم يجر منه
 انه متكلم ولا يضره السكون القليل بمقدار التنفس او زيد بل بمقدار شرب الماء ايضا في بعض الاحيان بحجته
 من اشترط البقاء في الحد دون الشؤني انه لو كان شرطاً مطلقاً لزم ان يكون اطلاق المؤمن على التام مجاز اذا لا
 ضد في حال النوم واجب عن ذلك بان ما حصل للتقصير في الصدق هو حاصل في المنزلة حال النوم وان
 لم يكن حاصل في المدركة بحجته من غير الاشراط بما طر على المحل ضد وجوده لو لم يكن كذلك لزم كون اطلاق
 التام على البطان والحامض على المحل باعينا التوم السابق للمحوضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا
 يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفاراً حقيقة وقد يجاب عن الثالث بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في
 الجمع لغة وعرفاً ايضا بحجته من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو اثره واشترط في المحكوم عليه ايضا
 للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله نعم الزانية والزاني فاجلدواوا السارق والسارقة فاقطعوا ويحذركم بالسنبة
 الى من لو يكن زانياً او سارقاً حال الاطلاق بل المعنى متصاف في احد الاثمة الثلاثة ووجه هذا الاستدلال
 انهم يستدلون بهذه الايات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الاثمة اقول
 ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجب ان مراده ان المحكوم عليه
 حقيقة فيما تلبس بالمبدء في الجملة يعني المعنى العام السابق وما هو متصفاً به لا مستقبل وكيفية كان هو
 باطل اما اولاً فلا ان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال واخيراً في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وقد
 عرف خلافه واما ثانياً فلا ان المشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية لا خلاف فيه وان كان محكوماً عليه
 فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك لزم الاشتراك والمجاز اولى به وكونه محكوماً عليه فنية للمجاز مع ان
 الاستدلال بها على من لم يلبس بعد حين الاطلاق ولم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية
 فان تلك الخطابات لا تثبت الاصل التكليف كما خصوص بكتبتنا فانما ثبتت بدليل خارج كالاجماع وغيره
 اما على اخفائه موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلاً وعد اعتبار حال النطق فلا اشكال ان المراد ان
 التلبس بالزنا او السرقة مثلاً حكمه كذا سواء كان تلبس حال النطق او قبله وبعده ولا يضر شيئا بالحكم بعد حال الا
 وان طال المدة لان اجراء الحكم ثابت بالانصاف وغيره من الادلة ثم ينبغي ان يعلم ان مبادئ المشتقات مختلفة
 فقد يكون المبدء كما كالتصاريب المضروب قد يكون ملكة وقد يمتنع مع كونه ملكة كونه حرفه وصنعة مثل الخياط والحيا
 والبناء ونحوها وقد يكون لفظاً بحال الحال والملكه والحرفة كالقارئ والكاتب والعلم والتلبس بعدم التلبس بنفاق
 في كل منها فالتدري بغير التلبس في الملكة هو زوالها بسبب حصول التلبس وفي الصنعة الاعراض الطويلة بدون قصد
 الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوماً او يومين بل شهراً او شهراً ايضا مع ارادة العود فيفسد
 ويصد على من لم يفسد من اعراض قصد العود في العرف ان تلبس بالمبدء فيها وان طرأ الصد للوجود لاصل ذلك
 الفعل ايضا واما في الاحوال فالتلبس فيها ايضا مختلف في العرف فاما في المصادر السببية فيكفي الاشتغال بمجره من اجزاء
 واما في غيرها كالسواد البياض وغيرها من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعنى بقاء نفس الصفة وقت الخلط على

بعض المتأخرين واشبه عليه الأمر أحدث منه في التفضيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان
 انضاف لذلك المبدء اكثر ما يجب يكون عدم الانضاف بالمبدء مضمنا في جنب الانضاف لم يكن لذات معصا عن
 وزاجعا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه وبه وسواء طرأ الضد الوجودي او لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى
 المذكور من دون نصب الفرضية كالكتاب الخياط والفارسي المتعلم والمعلم ونحوها ولو كان الحقل مضمنا بالضد
 كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعات للمكان هذه الافعال كما بابي عنه الطبع
 التسليم في اكثر الاشياء وغيره وان لم يكن مباديها على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما
 منه اذا تحقق ذلك فقول ان ما جعلوه من التراجع من مثل كراهة الجولوس تحت التجزئة المشرقة في النام في موضع
 منها فان المشرقة يجوز ان يكون المبدء فيها هو الملكة فان المشرقة ايضاً بنص ونظير لا ينشأ على هذا فلا يضر
 وجود المشرقة بالتلبس بالمبدء فيها الا ان يحصل للتجزئة حالة لا يحصل معها المشرقة اصلاً بالتجزئة ونحوها شبيه التلبس
 للانسان ويجوز ان يكون هو الحال في الحال ايضاً بجملة معينين احدهما صيرورة المشرقة في المبدء والتبعية في المبدء
 الحالي فليكن بالتبعية والتبعية في كل موضع يرد عليك **الباب الثاني في الاوامر والنواهي** وقب
 مقصدان الاول في الاوامر **فان** الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء
 والاولى اعتبار العلو مع ذلك ايضاً كما اخبره جماعة وسنشير اليه في آخر البحث المار بالعلم من كان له تفوق ويوجب طاعته
 عقلاً او شرعاً وقبل هو الطلب من العلم وما قبل باشتراك مع ذلك بين الفعل والشان وعينه ذلك بعد عدم بنيانها
 والمجاز من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة وتطويع من يقول بان الامر اعني المكي من امر حقيقة في القول
 هو من يقول بالقول الاول ولا بد ان يقول به ليناسب لغة بهذا الاصطلاح معناه العرف اذا استعلاء طاعة الاوامر
 او لا معنى لاطاعا والعلو في المندوبية عاثة كما لا يخفى وهو الاظهر عند التبادر والابان والاحبار مثل الجند الذين
 يخافون الحق وما منعك الانجذاب امرتك ولو لا ان اشق على من لا يرضى بالسواك وقوله ليرى بعد قولها انا اني
 يا رسول الله حيث طلبت منها امرتها الى زوجها لابل اما انا شافع فكما ثبت كونه امر وصدر عليه هذا التهميم
 منه الوجوب ان كون المشتقات من هذا المبدء حقيقة في الوجوب كون المبدء اعم منه كما ترى فالوجوب اخذ في مقتضى
 الامر في تعريف الاول مناسبتنا له في المبادر منه ومن يقول بعدم افادته الوجوب لا ياخذ الوجوب منه الا
 فهو اما من يقول بان الامر هو طلب من العلم لا من حيث انه مستعمل وفد عرف بطلانه او ياخذ الاستعلاء في مفهوم
 التذلل ايضاً ويجعل اعم من التذلل سنعرف بطلانه واحسن من فعل بعدم افادة لفظ الامر الوجوب في قسم الامر
 الى الوجوب والتذلل هو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد بان الامر حقيقة في نفسه فهو غير مسلم وان اريد الامر
 فلا يقع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه انما فاكما في الخبر والخبر ونحوها وكما الكلام في قولهم ان المندوب
 طاعة والطاعة فعل المأمور به فان الطاعة اما فعل المأمور به بحقيقة او فعل المندوب ولا فعل المأمور به بحقيقة فقط وان
 اريد الامر من المأمور به بحقيقة فلا يجدهم نفعاً وانما كان العلم بطلب الشيء ولكن على سبيل الاستعلاء كما لا بد من
 ارشاد وهذا لا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان يمتنع بين فاضام طلبه بالخبر بين الالفاظ التي يطلب بها حجة
 يعلم انها امر في انذار ارشاد وقد ظهر لك ان الطلب ان كان بما يشق من اصل الامر كقول امرتك بكذا وانما امور
 بكذا ونحو ذلك بعيدا الوجوب هذا امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العلم بغير ما يشق من لفظ الامر كما تصعب الموعظة
 للطلب مثل فعل واخوة وديار ونحوه فهو الذي جعله الاصوليون اصلاً على ذلك وتحتل نزاع راسه فترجمهم في

هذا هو الوجه في تعريف الامر
 وهو طلب من العلم لا من حيث
 انه مستعمل وفد عرف بطلانه
 واحسن من فعل بعدم افادة
 لفظ الامر الوجوب في قسم الامر

ومحصل الجواب ان العلم
 هو فعل المأمور به بحقيقة لا كمالها
 لصديق المندوب الذي يقع في معنى
 تقسيم الطاعة الى فعل المأمور به
 وفعل المندوب

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

ابن عبد الله القائل
بالذهب لا يزال شمس

الحق ان الله اعلم بالصواب

Handwritten marginal notes in Arabic script, located at the top right of the page.

Handwritten marginal notes in Arabic script, located at the top left of the page.

من الحكماء انكم بما يفيد المطلب من لسان الاخرين ويسجل حقيقتهم في حقيقتهم في حجازهم وهو موطر وسابق
ايضا ان الاستنباط نفع في لانام الحجة فالغرض ان لا يلبس بالسنكاره وان الخالفه انما كانت من جهة الاستنباط حيث قال
انا خبره وهذا يتم اذا كان الامر للتدب ايضا فبقي ان الاستنباط من اليبس لغير الله ليس على الله بل على ادم فيرجع
الى الله الى محض الخالفه النقيبة العزل المفصورة بالذات المتولدة من الخالفه الحاصلة من المحبة والعصبية وهذه شوق بها
بعد من ينهائهم في عدا المفضي فانهم ومنهم افولتكم واذا قيل لهم اركعوا لا يكون ذمهم سبحانه على الخالفه
الامر واحتمال كون الذم على ذلك الامر شافه وتلك يا خلفا انتم وقوله نعم بعد ذلك دليل بومئذ الخ لا يدل على ذلك
بحوز ذمهم على الجهل ان كانوا هم المكذبين واخصاص الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا خبرهم واحتمال بوز الفرقة
على الوجوب بغير الأصل واحتج من قال يكوننا حقيقتهم في التدب بما مر في القانون السابق بقوله نعم واذا امرتكم
بشيء فانؤمنه ما استطعتم فان الرد على مشيئتنا بقيد التدب في قوله ان الاستطاعة غير المشيئة بل على ذلك بقيد
الوجوب مع ان بيان المعنى بغيره كونه حقيقتهم في التدب الا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فاما ما يدل
ان امر الله كذلك ان الامر في اللغة كذا والكلام في عد دلالة على حكم الصيغة نظير ما مر تحت قولك بكونها
حقيقتهم في الطلب مضافا الى ما مر في اهل القانون مع جوابه ان الحقيقتهم الواحد خبره الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها
لكل منها على حدة او على ما فقط وجوبه ان المصدر المجرى في التدب دلالة الدليل الذي قدماه وان خبر من
الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجرى لازم على ما ذكرنا ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع
لزم المجرى اكثر لان المجرى على المجرى يخص بالتدب الا ان يقول بالتشابه من جهة الاستطاعة عموم المجرى على المجرى انهم
وهو مجاز شائع لا شذوذ له كما هو صريح حجة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل في حقيقتهم
وقد عرفنا ان الاستعمال اعم منها ونحن قد علمنا على كونها حقيقتهم في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب
شرا احتجاج بعض الصحابة على بعض المسائل بالامر بالمطاعة من غير تكبير واجماع الامامية على ذلك والاول
مدفوع بان الظن ان استدلالهم من جهة دلالة لغة والاصل على طرقة وضع جديد والاجماع لو سلم فلا يفي كونه حقيقتهم
في لغة الله ايضا وقد بسند على ذلك بعض الآباء الاخبار مثل قوله نعم ومن بعض الله ورسوله فان له نار جهنم فان
امثال الامطاعة ورك الطاعة عصا وبق منع كلبه الكبير مع انه لو لم يمت في ذلك لعم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا
اخصاص لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما بعدنا نذكره غاصا ومثل قوله نعم اطعوا الله واطعوا الرسول
اولى الامر منكم مضافا الى الآيات الدالة على مدته من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى
فا رسلنا ان عليهم حفظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب طاعة الامم وان اطاعهم مفسدة وضوحه في قوله
ان الطاعة هو الاقضية والامر والادغان بما يحكم ان واجبنا فواجب ان ندبنا فندب واجبا اصلنا لانه دلالة
هذه الآيات والادغان الا على عد جواز الخالفه وهو لا يسلم ان اجاب جميع ما طلبوا بصيغة فعل وما في معناها
ان الظن ان المراد من الاخبار انهم اتوا بالاتباع من المحدث الطاعون واشباعها كما قيل والاتباع اعم من المدح كما
لا يخفى حجة التوقف عند شوق كونها حقيقتهم في شيء لان الطرفين مختص في النقل والاحاد منه لا يعيد العلم
المؤخر منه موقوف لان العادة نفض بالاطلاع لمن يحجث ويجهل وليس فليس والجواب منع اشراط العلم
او لا بل كلف الظن ومنع الاخصا فانما بالشوكة بما ذكرنا من الادلة وبغير حجة الباطن بلا خطه ما ذكرنا وكذا جوابها
فليس قال في المعالم بسفاد من ينبع فضا عفا حادثنا المرفوعة لئلا يبين عن الامم عليهم السلام ان استلما

Handwritten marginal notes in Arabic script, located along the left margin of the page.

Handwritten marginal notes in Arabic script, located at the bottom right of the page.

اد النوعين

او التوبة والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به ليس واجبا بل انما هو فرض فيه ان الوجوب لا يرد من هذا الامر من حيث
هو هذا الامر لا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر فيقول مثل قول المولى للعبد بعد هيبه عن الخروج عن
اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما في غير بل المخطو وخروج من المجلس لما صور به هو
ذهبا الى المكتب لا يضر هذا بل لا الامر على الوجوب انما قوله نعم فافعلوا المشركين فهو رفع الخط لا غير الوجوب
انما هو لثبوت قبل الخطر وعقد حصول التنجيز الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالته انما هو على الوجوب في شيء
وكانت غير الحاضر في النقاش وجوب الحلو بعد التهي عن ايضا ثابت بدليل خارجي لانه ايضا من المنكث ولعلك
بالناسل فيما ذكرنا فندرج على استخراج ادلة القائلين بالتابعين لما قبله والنوكت في الجواب عنها واما القائل بالتد
فعلنا نظر الى ان التدب في الجازات للوجوب في التنجيز الدلالة عليه ببعض ما ذكره فيجمل عليه وانما بعد ما خطه
ما ذكرنا فندرج على ابطال ذلك ايضا وانما انهم اخضاصوها حقيقة في الاباح في عرف التمس فهو ضعيف بعد الفرق
بينه وبين المعروف العام **فان قيل** ان صيغة فعل لا تدل على طلب المهية وقبل تدل على التكرار هذه الغيرة
ان يمكن عقلا وشرا ويكون تكرارها قبل على مرة وتطم من بعضهم ان مراد القائلين بالمره هو الدلالة على المهية فيقيد
بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عددها فالمره لا يكون امثالا ولا مخالفة ومن بعضهم دلالته على تعدد التكرار فيكون
الزيادة اثما وانما القائلون بالمهية ايضا من صريح حصول الامتثال لوانه ثابته ثابته وهذا فلا اثم على تكرار الزيادة
على المره وحصل التواتر فيعمل الزيادة بين فاعلم بان الامتثال انما يحصل بالمره ولا معنى للامتثال عقليا امتثال وح يمكن
ان يكون من قبيل الاحمال الاولى المره فلم يكن عقليا كما يمكن ثوابه فينفذ ثم النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل
التفريق بينهما فينفذ ثم النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحمال ليس بشئ من القول يكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل
تشرعيا كما هو المسمى المحقق وعندهما الحق هو الاول وعلى هذا فلا يطم بين القولين في المره ايضا ثم في الاول
عندنا انما لا تدل على طلب المهية وانما الامتثال انما يحصل بالمره الاولى لان الامر يقضي الاجزاء والاثبات به ثابته
وثالثا لشريع محتمل يكون احكام الشرع توفيقية موفقة على التوظيف **فان قيل** ان الاوامر وسائر الشرائع مأخوذة
من المصادر الخالصة عن اللام والنون وهي حقيقة في الطلب بشرط شي اثنافا كما صرح به السكاكي وما قبله من ان
اسم المجلس موضوع للمهية مع هذا الوحدة المطلقة فاما سئل ان كان مع التوبين والوحدة والتكرار مثل ما يصفه
فيود خارج عنها فلا دلالة لللفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من وجودها لان العام لا يدل على الخاص والمهية
العارضة هذه المادة لا يقيد زيد من طلبها بحكم العرف والبناء بعنوان الايجاب الا لزام كما مر في الاصل عدم ارادة
شي اخر معها فاعلم من ان المادة ان لم تدل على القيد فالمهية تدل عليه في معرض المنع ومفاسد القائلين بالتكرار
الامر بالتي جامع الطلب بطل لا تفرقة في اللغة ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول التهي يقضي استغراق الاوامر
كما سيجي بخلافها والتركيب مع كل فعل بخلاف تكرار المأمور به وقولهم بان لا يكون الدلالة على التكرار لما
تكرر الصوم والصلاة مع انه معارض بالحق مدفوع بان من دليل خارج كما نوضحه كقضية التكرار المقررة واحتمال
بان الامر يستلزم التهي عن التصد والتقي بعيد دوام الترك ويلزم دوام فعل المأمور به منه منع الاستلزام او لا ان
الخاص سيجي وضع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثابته الا في صفة لا ثالث لها كما في كونه والتكون لعدم استعماله
ارتفاع الصفة فلم يثبت الاطلاق وضع دلالته التهي على التكرار مطلقا ثالثا كما سيجي ومنع دلالته خصوص التهي في
ضمن الامر على الدوام انما هو تابع للامران دائما دائما وان في وقت وفي وقت وان ارد من الصدا العام اعني الترك

فان قيل
انما يحصل بالمره
فان قيل
في المره
في المره

ولنا في
دلالة الفعل
استغراق الامور
كلها في شئ الله
منه رخصة
المجته
الله

[illegible]

فبسط المنعان الأولان وتجي عليه كلف واحتماج الفائل بالمره بامثال العبد عفا لومو السيد بدخوله النار
مؤمره ودبان ذلك لعدم مرجحة الانبان بالطبيعة كما ذكرنا الا لان الامر ظاهر في المره وان علم ان ما ذكرنا من حصول
وعدمها بانها بل القول بالمره والمهنية انما هو في الانبان بالافراد متعاقبة واما الواحد انما هو متعاقبة في ان واحد مثل
ان يقول المأمور بالعقوب عبيد المتعاقبة انتم احرار لوجه الله فقبل على القول بالمهنية يحصل الامثال بالجميع واما
على القول بالمره فاما على القول الثاني فيها يبين ذلك على جواز اجتماع الامر انتهى مع اختلاف المجتهدين فان قلت يجوز
كما هو الاصح فليخرج الحكم بالمره عن الواجب الى العيى ويكون غيره معصية فان انظر ان المراد بالمره هو الفرد الواحد لا مجرد
كونه في الزمان الواحد ان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامثال اصلا واما على القول الاول فلا يتم فليخرج الحكم بالمره
ايضا هذا وقد ذكرنا ان الاقوى في النظر الى هذا القول اي حصول الأثم بلف الكلام في قول من يصح حصول الامثال
بالانبان ثانياً وهكذا مع قوله بالمهنية كصاحب العالم رحمه الله تعالى في تفسيره ان ان راد حصول الامثال في الجملة اي لو وقع
المره الاولى محسن ولا تقول انه لا معنى للامثال عقيب الامثال فان الامثال فحصل بالاولى جزءاً وما بينهم ينزل
من باب الواجب المحرم بين الواحد والاشين والازيد يقبض انه ان ريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان
المكلف بعينها لا يمكن الانبان به الا بانبان الافراد فيكون الافراد من باب مقتضى الواجب العقل يحكم بجواز الانبان
فويخرج من ضمنه الحكم فلا ريب انه مع ذلك يوجب الانبان بالمره الاولى سقوط الواجب عن ثمة المكلف فلا يفي بعد واجب
حتى يمكن الانبان بمقتضى فعل الواجب ان ريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا اللفظ في منع
مع انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب ثم وليس هذا من باب التخيير بين الفرض الا تمام في الاماكن الاربعة فانهما حقيقا
مختلفان ولو بالفضل التميز يجعل التثاقل في ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيح والتثنية في الركوع والسجود والركعة
فاذا عرفنا هذا فمر على هذا الفائل ايضاً انه ان كان يقول باضاف المره الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول
بال تكرار وان كان يقول بالتدبير يقع انه جلد يستلزم استعمال اللفظ في معنيتين مختلفتين المجازي على القول بكون الصفة
حقيقة في الوجوب انت بعد التماثل فبما ذكرنا من التخصيص عرفنا انه لا يتم ما نقلناه انما من القول بحصول الامثال بالجميع
على القول بالمهنية في صوره الانبان بالافراد مجتمعة ايتم وكذا تميز ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر انتهى على القول
بالمره في المره وغيره فاما على وجه يظهر لك حقيقة الامر فقل ان الامر المعلق على شرط وصفه ينكر وينكر الشرط
في الصفة عند الفائلة لانه على التكرار قولاً واحداً الوجود المقنض وعند المانع غائب لا من نقليل التكرار بالثنية
الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى قول ثالث هو انه لانه عليه مع فهم العلية يعني كون الشرط والوصف على فلو
من باب المنصور العلة والسيد المرتضى في هذا ايضاً من المانع قطع لعبارة المنصور العلة قطر وسبحي انتم نعم ان المحن
مجبها فالأثر في التقصيل والتجسس في المقام ان كل ما دل على العموم وان الشرط مثل كلامها ونحوها فلا ينبغي
التأمل في تكرار الامر ينكر والشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يبعد التكرار اصلاً الا ان يقي مجملها على العموم
لوقوعها في كلام الحكم وكون الشرط لغو الواء واما الصفة فهي ايضاً لم تدل على العلية على ما هو المتصو فكم يسيح انتم
بل فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة الثانية كما صرحوا به فلا اعتبار بها ايضاً واما اذا فهم العلية الثانية بمعنى التماثل
العموم والتكرار ينكر والعلة سواء كان في الشرط والصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلدوا ونحو هذا
واحتج الفائلون بالتكرار قطب بالاستفراء فان قوله نعم اذا فهم الى الصلوة فاعملوا وان كنتم جنباً فاطهروا وان لم
تجدوا ماءً فتمتعوا والزانية والزاني فاجلدوا والتارة في سائر فاعملوا الى غير ذلك من الايات والاجزاء ينكر الامر

[illegible]

فولم اخرج بان حواشي
هذه اخرج للملازم بن جواد
الناظر الى اخر الوقت الا ان
لازم التكليف بالحال

حاصل الامر هو انه لو لم يكن
يجب الفور في الفعل المأثور
لجاز تأخيره اما في وقت
معين او في اخر وقت
الامكان والتاخير كلا
تسمية باطل اما الاول
فليس له دلالة الصيغة على
وقت معين واما الثاني
فلان اخر وقت الامكان
غير معلوم للتكليف ونوع
التكليف في تأخير الفعل
في وقت لا يعلمه التكليف
بالحال يستعمل

هذه هي الصفة
للملزم الاول ان لا يعلم
الوقت في تأخير الفعل
الوقت في تأخير الفعل
الوقت في تأخير الفعل

فولم اخرج بان حواشي
عرض المفهوم انما هو
في اثبات وجوب البداءة
انه يجب على المكلف عدم تأخير
الفعل عن اخر الزمان
وهذا الواجب يتوقف على
فيلزم البداءة في وقت
ومقدمة الواجب واجب
وحاصل الدفع ان عدم
التأخير عن اخر الزمان
لا يتوقف على البداءة
بل يتوقف على ما
لو حصل التأخير الصافي
الزمن الفوري بين
نفس الوقت في
الامر في الامكان

فيها ينكر الشرط فلما جمل الشك الحافا بالغالب فيمن ان حله على التكرار فيذكر انما هو اجل فهم العلية وهو مست
عندنا واحتمل التاخير مثل ان دخلت السوق فاشترى اللحم واعط هذا دوقها ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه
ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطلاء وفيه ان ذلك للفرقة فان من قال العبد اذا شئت فاجل الله فهم
منه التكرار وهو معلوم عليه بل في ذلك انهم العلية **فان** لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه
جماعة وليس شتر في غيره وبين جواز التاخير كاذب في التاخير بل هو طلب المنة واما ما حصل من الامثال كما ذهب اليه
جماعة من المحققين في القول بغير التاخير فلم يفت على مخرج من ذلك انظر ما مر في القانون السابق واستدل
القائلين بالفور بعد مدة العبادا ان في الشيء عند قول مولاه اسفهم قد فوج بانه للفرقة ولا تراجع فيه مثل ان
يذم ابليس على ترك السجود بقوله نعم ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يفسد بعدم دلالة الامر على الفور
القائه في قوله نعموا بعد التوبة فلم يثبت لانها على الفور وان الذم لعلمه من جهة الاستحباب واثبت انما فيه قوله
خلفته من نار وخلفته من طين لا تتركه كاشف عن الاعراض والامتناع لاهم بانه لو جاز التأخير لجاز الى وقت معين
لزم ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو محمول على تكليف المكلف بعدم التأخير عن وقت لا يعلمه التكليف بالتحديد ولا دلالة لشرط
على وقت معين فاجب عند قوله بان يجوز التأخير للحصول على الموت وهو ممكن يحصل غالباً كسائر الواجبات
بامتداد العزم وقوله بالتقصيص صورة النصح بجواز التأخير لان جواز التأخير لا يستلزم وجوبه في الامثال يمكن واراد
ان هذا وان كان يرفع تكليف الامر التام بوجوب الفور في العمل للحصول على الزمان الذي لم يثبت كونه مبدئياً
لغة ان جواز التأخير شرط بغيره لا يمكن تلك المعرفة فيحصل الامثال بالمبادأة فيجب الفور ودوران جواز التأخير
ليس شرط بغيره المكلف باخر زمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اخر زمنة الامكان والموقوف على معرفة
اخر زمنة الامكان انما هو العلم بجواز التأخير لغير الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي في عدم
العلم بالمنع على ان يقضي اصل الا باخر وعلى هذا فيصير الكلام الجيب لتكليف عدم تأخير الفعل عن اخر زمنة
الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادأة مع عدم لزوم وجوب المبادأة فلو ما دبر فيخرج عن عمدة التكليف ولو لم يبا
وفلما ثابته هكذا ولولم يفعل حتى خرج الوقت فيصير انما يلزم من ذلك فور ولا خروج الواجب عن الوجوب
كون البداءة مقدمة للواجب اعني عدم تأخير الفعل عن اخر زمنة الامكان مقدم على منع التوقف لعدم انما يتوقف
حصول العلم بعد تأخير عن اخر زمنة الامكان في كل زمان التكليف بذلك وجوبه ثم وما بين من ان تحصيل كبرياء
اليقينية المسببة عن فعل الله فينبغي ان لا يكون الامكان ان يقاها الموت في المجرى الثالث من الوقت فضلاً عن غيره
فتايم بالثالث فهو مثل ما بالواجب الموسعة والمقدمة بامتداد العزم غائبة الامر وجوب تحصيل يقين بالمأثور
بروات وجوبه فوراً فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما
باشترط في الضرورة محترج حصول الاثم فهو وكف كان هذا الدليل مع فائدة لا بد على كون الصيغة للفعل
يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضاً بالاستغناء عن مقتضى التسبب في مثل زيد قائم وعمر عالم
والانسان كانت طائي وهو قد حال فلما الامر الحاقه بالاثم اعلمت عليه بعضهم فيما سارده بان القضا
عز جاز سبها في اللغة وسبها مع كفار فان الامر لا يمكن توجهه الى الحال الاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستحالة
وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنها بالفور وما بعده فلا ينعين الاول لا بدليل ويؤيد عدم ارادة الحال المحققة
الحال العرفي متحقق في الامر ايضاً والكلام في الاستغناء من نظر الكلام في الامر فان التفتيم لا يمكن في ان الاستغناء وكذلك

فيها ينكر الشرط فلما جمل الشك الحافا بالغالب فيمن ان حله على التكرار فيذكر انما هو اجل فهم العلية وهو مست
عندنا واحتمل التاخير مثل ان دخلت السوق فاشترى اللحم واعط هذا دوقها ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه
ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطلاء وفيه ان ذلك للفرقة فان من قال العبد اذا شئت فاجل الله فهم
منه التكرار وهو معلوم عليه بل في ذلك انهم العلية

فان لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه
جماعة وليس شتر في غيره وبين جواز التاخير كاذب في التاخير بل هو طلب المنة واما ما حصل من الامثال كما ذهب اليه
جماعة من المحققين في القول بغير التاخير فلم يفت على مخرج من ذلك انظر ما مر في القانون السابق واستدل

القائلين بالفور بعد مدة العبادا ان في الشيء عند قول مولاه اسفهم قد فوج بانه للفرقة ولا تراجع فيه مثل ان
يذم ابليس على ترك السجود بقوله نعم ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يفسد بعدم دلالة الامر على الفور
القائه في قوله نعموا بعد التوبة فلم يثبت لانها على الفور وان الذم لعلمه من جهة الاستحباب واثبت انما فيه قوله

خلفته من نار وخلفته من طين لا تتركه كاشف عن الاعراض والامتناع لاهم بانه لو جاز التأخير لجاز الى وقت معين
لزم ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو محمول على تكليف المكلف بعدم التأخير عن وقت لا يعلمه التكليف بالتحديد ولا دلالة لشرط
على وقت معين فاجب عند قوله بان يجوز التأخير للحصول على الموت وهو ممكن يحصل غالباً كسائر الواجبات

بامتداد العزم وقوله بالتقصيص صورة النصح بجواز التأخير لان جواز التأخير لا يستلزم وجوبه في الامثال يمكن واراد
ان هذا وان كان يرفع تكليف الامر التام بوجوب الفور في العمل للحصول على الزمان الذي لم يثبت كونه مبدئياً
لغة ان جواز التأخير شرط بغيره لا يمكن تلك المعرفة فيحصل الامثال بالمبادأة فيجب الفور ودوران جواز التأخير

ليس شرط بغيره المكلف باخر زمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اخر زمنة الامكان والموقوف على معرفة
اخر زمنة الامكان انما هو العلم بجواز التأخير لغير الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي في عدم
العلم بالمنع على ان يقضي اصل الا باخر وعلى هذا فيصير الكلام الجيب لتكليف عدم تأخير الفعل عن اخر زمنة

الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادأة مع عدم لزوم وجوب المبادأة فلو ما دبر فيخرج عن عمدة التكليف ولو لم يبا
وفلما ثابته هكذا ولولم يفعل حتى خرج الوقت فيصير انما يلزم من ذلك فور ولا خروج الواجب عن الوجوب
كون البداءة مقدمة للواجب اعني عدم تأخير الفعل عن اخر زمنة الامكان مقدم على منع التوقف لعدم انما يتوقف
حصول العلم بعد تأخير عن اخر زمنة الامكان في كل زمان التكليف بذلك وجوبه ثم وما بين من ان تحصيل كبرياء

اليقينية المسببة عن فعل الله فينبغي ان لا يكون الامكان ان يقاها الموت في المجرى الثالث من الوقت فضلاً عن غيره
فتايم بالثالث فهو مثل ما بالواجب الموسعة والمقدمة بامتداد العزم غائبة الامر وجوب تحصيل يقين بالمأثور
بروات وجوبه فوراً فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما
باشترط في الضرورة محترج حصول الاثم فهو وكف كان هذا الدليل مع فائدة لا بد على كون الصيغة للفعل

يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضاً بالاستغناء عن مقتضى التسبب في مثل زيد قائم وعمر عالم
والانسان كانت طائي وهو قد حال فلما الامر الحاقه بالاثم اعلمت عليه بعضهم فيما سارده بان القضا
عز جاز سبها في اللغة وسبها مع كفار فان الامر لا يمكن توجهه الى الحال الاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستحالة
وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنها بالفور وما بعده فلا ينعين الاول لا بدليل ويؤيد عدم ارادة الحال المحققة
الحال العرفي متحقق في الامر ايضاً والكلام في الاستغناء من نظر الكلام في الامر فان التفتيم لا يمكن في ان الاستغناء وكذلك

بل
الحال
التي

انحاء الوصف على

الاستفهام
ان شرط استنتاج
حاصل في الاستفهام
الاستفهام

التي وقب في ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستفهم بها اذ الفرق واضح بين هو و هو طاني وبين كذا
الاستفهام والفيد المشترك لا يشك في ان المقام معلوم من هذه المواد اذ اريد احد المعنيين اما حصول مدلول
مفادها الحصري او في الان المتصل بها ولا يمكن الا في اثنين التثنية والتخفيف في ان مظهر المستدل ان كان حصل
له من الاستفهام ان التثنية والتخفيف لا يشك في ان المقام معلوم من هذه المواد اذ اريد احد المعنيين اما حصول مدلول
في ان التثنية لا يشك في ان المقام معلوم من هذه المواد اذ اريد احد المعنيين اما حصول مدلول
فان الجمل مدلولها حاصل في الحال كقيام زيد علم عمر و طلاق هند و حرية بلال فهو مع انه منقوض ببل كان زيدا
وعمر و سويحي و معروف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال في الحال التلبس كاشا ما كان وقد عرفت
ان التثنية لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستفهام في اثبات اللغة وهذا ان طريق الحق يمكن اثبات المطلوب به
وهو ان النفاذ ذكره ان الامر للحال وعرضهم من ان في ان معنى الفعل باحد الاخرين هو المعنى الحديث وان ثبت ذلك انتقيا
الى الفاعل فمعناه باحد الاخرين وانت انتقيا الى التكم فمعناه هذا اذا انتقم الى ان ذلك اصله عند
التثنية فيثبت كونها الحال لغته فيثبت الغور ولكنه مدخوع بان كلام النفاذ مع انه لم يثبت انفاذهم على ذلك بضعفه فلا
علماء الامور والبيان فانهم ان نظروا الى الاعلى في امكان حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ما خور
المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدلوا بقوله ثم ساروا الى مغفرة من ربكم
الاية وقوله ثم فاستبقوا الخيرات الاية بنفسي ان المراد من المغفرة سببها الاستحالة المسارعة الى فعل الله وفعل المأمور
به سبب ان قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوة والخشوع وغيرهما سببا على القول بالاجابة
كما هو الحق ويثبت في الباطن بعدم القول بالفصل فلا بد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري انفاذ لا حاجة الى
الاستدلال ولا يتم الظن بعدم القول بالفصل ايضا لانفاذ الفريضة فيه وكذا لا بد على اذاعة فعل المأمور به بناء على
الاجابات ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يتم جميع الاوامر وانت اما بقى من ان بعض المستحبات انما تهاور وكونه
سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب فانه ان العام يخص المطلق فيقتضي التخصيص والتقييد الى
من غيرهما من المجازات وكذلك الكلام في قوله ثم فاستبقوا الخيرات وقد يجب ان لا يثبت بالحمل على الاستحباب
لما نفاذ مدلول الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستحباب عرفا الاعلى الموضع فالحكم بوجوب
القوراثان للتضييق والاثبات بالمضيق عرفا ليس بمسارعة ولا استباق فان المأمور بصور رمضان اذا صام فيه لا يثبت
انه مسارع وقب انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بما لظنة الوسعة في زمان الرخصة يمكن تحقيقها بما لظنة الوسعة
في زمان الرخصة على القول بالتحقق في صورة التاخير في الفوري بصدق عرفا المسارعة بانها في اول زمان الرخصة كما في
لن حج في العام الاول من الاستطاعة مسارعة في حجره وكان لن يحل في اداء دينه من المقدرة ومطالبة الدين وهذا
واضح مع ان قابلية الاول المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتخصيص في الوجوب
بعد منع هو هذا الاستدلال على اثبات القور لغيره وعرفا بل لا شرعا ان لا يثبت لوسم ظهورهما في الوجوب مع ذلك
هذه المذكورات فهو ظهور ما ذكرنا من ان الباطن في الهيئة في الاول المطلقة ظهور ولا ريب ان هذا القوي منه
يصل الاثبات على الاستحباب فكيف لا يظهر في ان المسارعة اصلا فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو ظاهر الاستدلال
لا ينفذ الا بوجوب المسارعة الى سببها ولا تغد الا سببا فيما نحن فيه فان احد الاسباب في التوبة التي فوريها
مجمع عليه فلا ينفذ الا بوجوبها وهو لا يستلزم المطم كما لا يخفى وحسب التبدل الاستعمال الاصل في الحقيقة

هذا هو الاستفهام
الاستفهام

ان لا بد من الاستفهام
تفاوت الاستفهام في الصنف
في التثنية في حكم ثبت ذلك
الحكم في نفس الامر لا في الكلام
فثبت ان التثنية في نفس الامر
في نفسه طلاقا على الحال التي
خرج ما اعتبر فيه الحال الحقيقية
بالعلم

وحيث الاستفهام لا يحسن الاضمار في اللفظ وقب له ان الاستعمال اعم من الحقيقة ونباد المهمة لا بشرطية
غيرها وان الاستفهام يحسن على القول بالمهمة ايضا طاعا عن ان يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا الشروع استعما
الكلمة في الفرع مجازا وذلك لا يدل على عدم انفعال المهمة مستفكلا وجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما
ذلك لرجحان الاحباط وكذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر خلافا لصوره الاشتراك فانه
اما لا يجوز كما اخبرناه وحققناه ويجوز مجازا استتمت الفود على القول به بخلافه موكولا الى العرف وبفوارث
بنقارن المأمور به ونحوه كالتميز القريب الى الحاجة الى ان مان معتد به للتنبؤ له والبعد الى الحاجة اليه ان
بان الكلام في المجز عن الفرع وهذه الامور فربما يجوز الناحية في الجملة **فصل في** اختلاف القائلين
بكون الامر الفود في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتأخر وعدمه ووقعوا الكلام فيه على ان
مفعول اصل هو اصل في الزمان الثاني وان لم نفعل في الثالث هكذا او معناه اصل في الزمان الثاني في السكو
عما بعده وانما كون المفعول في الزمان المتأخر فلم نفعل على مصرح به في هذا الكلام غير معتد والقائد
في بيان صحة المهمة والتخفيف وان دلالة القول بالفود على تسليمها صنفان منها اما يدل على ان الصيغة بنفسها
دالة على الفود وقها اما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كانه المسارعة والاسباب من عند على الاول
فان في القول بالسقوط لصبر من باب الموت ومن عند على الثاني فيلزم القول بالثبوت لا طلاقا اصل الامور
وربما بعض المحققين يمنع صيرورته كالموت على الاول لاحتمال رادة التعجيل بالامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل
في الزمان الثاني وهكذا ومنع عند وجوب الموت مع ثبوت الموت على تقدير تسليم كونه من قبله وبان وجوب الفود ان
انقض التوثيق خصوصية الزمان المتغير فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه بالصيغة او من خارج كما اذا ثبت التوثيق
من قبل خارج في الموت فان من يقول بموت الموت بموت فموت لا يفرق بين ما ثبت التوثيق من خارج ام لا
فالاولى فيرسل على ان التكليف بالموت هل هو تكليف احد او تكليفان وهل ينبغي المبدأ بانقضاء العقد
ام لا كما ذكرنا في مسئلة بقاء الفضاء للاداء وعدها اقول والقلم من الصيغة على القول بدلالة انها بنفسها على الفود
هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والقلم هو التعجيل وهو تكليف واحد والحق ان المبدأ ينبغي بانقضاء العقد فلا ينبغي تكليفه
مع ان الاصل عدمه ولا يجب التثبيص بالتوثيق ثبوت وجوب الموت بعد ثبوت الوقت خلافا للاحتمال ان الجواب لا يبقا
له بعد انقضاء الفصل كما حق في محله فالحق ان الفضاء في الموت انما هو بغير قيد وما ذكرنا لا يتفاوت الامر
بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من خارج حيث ان في الثالث تكليف في الاول لا ينبغي بانقضاء الثالث بخلاف الاول
لان تكليف واحد فباسم الموت فباسم الفارق اذ ربما يهمل من الموت عدم الوجوب بعد الوقت ايتم ويسلم للثاني
لو كان مفعول الموت مجرد الوجود في الوقت وبالحكمة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العقد
والظان الموت من الثالث وما يثبت فيه الفود من قبل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين نازعوا في صحة مفهوم
الزمان وعدمها ومفهومه المفهوم الخالف هو كون اللفظ زاد لاثنين منطوقه ومفهومه مفاد الفين في النفي والاثبات
فانهم ذلك وانظر زيادة توضيح في مباحث الفاهيم **فصل في** اختلاف الاصوليين في ان الامر بالشيء هل يقتضي
اجاب عنه ما نظم ام لا على احوال ما لله افضاء الامكان في السبب من غيره ورايمهم في الشرط الشرعي
غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي منه بدقتما الاول ان الواجب كما انه ينقسم باعتبار المكلف الى العبد والحر
وباعتبار المكلف به الى العبد والتخبر وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق باعتبار المطلوبين بالذات عدمه لا

هذا الكلام في المجز عن الفرع وهذه الامور فربما يجوز الناحية في الجملة
فصل في اختلاف القائلين بكون الامر الفود في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتأخر وعدمه
وقعوا الكلام فيه على ان مفعول اصل هو اصل في الزمان الثاني وان لم نفعل في الثالث هكذا او معناه اصل في الزمان الثاني في السكو
عما بعده وانما كون المفعول في الزمان المتأخر فلم نفعل على مصرح به في هذا الكلام غير معتد والقائد في بيان صحة المهمة والتخفيف

هذا الكلام في المجز عن الفرع وهذه الامور فربما يجوز الناحية في الجملة
فصل في اختلاف القائلين بكون الامر الفود في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتأخر وعدمه

هذا هو الوجه الثاني في كون المبدأ واجباً على المبدأ
 فيكون المبدأ واجباً على المبدأ فيكون المبدأ واجباً على المبدأ

الشيء والغرض باعتبار وقوع الخطاب بالاضافة وعدمه الى الاصل والتبع وغير ذلك فكذلك انفسهم باعتبار مقدمته
 الى المطلق والمشرط وقد يطلق عليه المبدأ ولتنبأ الثاني بالواجب في الحقيقة لتنبأ باسم ما يؤول اليه ولذلك لم
 نقبل الا من صدق المبدأ مع كون المبدأ محضاً بمقدمة ما هو الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف
 عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الامر بالمقدمة ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالتسليم
 ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحضار العبد التارك للامثال المعند بان امر المولى
 لعله كان مشروطاً بشرط للعدم ولا صالة عدم التنبؤ ونظم من التسليم لا ينفى من القول بالاشارة فيلزم ان يتوقف حتى
 ينظم من الخارج ودليله الاستحالة على ما لا استعمال اعم من الحقيقة نعم استثنى التسليم الواجب بالتسليم الى السبب
 فقال بكونه مطلقاً بالتسليم اليه مطلقاً لعدم امكان الاشارة لعدم انكشاف السبب عن السبب شعراً الكلام منه
 التسليم انما يتوقف عليه الواجب اقسام شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته
 فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم الشرط ولا يلزم من وجوده وجوده وكذا لا يلزم من عدمه
 شيء بل يلزم من وجوده عدمه وانما التنبؤ بقولنا لذاته اخر من غير مقادير وجود السبب عدم الشرط او وجوده
 فلا يلزم الوجود وقيام سبب هو ما لا عدم الاول فمما لا يلزم عدمه ويدخل في الشرط جميع العلل النافذة من
 المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب الشرط في الخطان بالتسليم الى الحكم الشرعي فيكون من الاحكام التي
 وقد لا يخطان بالتسليم الى موضوع الحكم ولا يتوقفان على وضع الشيء وان كان قد يكون موضعاً وكل ما انما هو فاعلم
 وتعبارة اخرى ان الكلام في مقدمات الواجب في مقدمات الواجب كل واحد منهما اما شرعي او عقلي او عادي
 فالسبب الشرعي كالسبب في التسليم الى العنق الواجب الوضوء والغسل بالتسليم الى الطهارة عن الحدث والغسل بالتسليم
 ازالة الحدث العقلية كالتنظيف المحصل للعلم الواجب العادة كخر الزينة في الغسل الواجب الشرط الشرعي كالوضوء بالتسليم
 الصلوة والعقل كترك الاضداد في الايمان بالما موريه والعادة كترك شيء من العبد لغسل البدن في الوضوء وشاع
 التنبؤ لذلك بامر المولى عليه بالكون على السطح فالتسليم ونسبه من الشرط والصعود سبباً اذا عرف هذا بطلان ذلك
 ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن السبب فمما لا يخلو من انفسه والاعادة التامة والجزء الاخر منها ليس
 كما ينبغي وخلاف ما صرحوا به الكتب اصولية وشعر ان مقدمات الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كالتسليم او يتوقف
 عليها حقيقة كالتطهارة للصلوة على القول بكون العباد ان سألوا عما يتوقف عليها العلم بوجوده كوقوف العلم بالانسان
 الى العبد عند اشتباهه بالانسان باكثر صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب محصل العلم فيكون هذا التنبؤ مقدمات للوجود
 ايضا المقدمات ان تكون فلا تزكوا من المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالتطهارة الى اكثر من ثوب عند
 اشتباه القبلة والثوب الطاهر من المقدمات الزكوية ذلك لاننا نحن المشبهين ونظروا من المشبه المحصورة الى العبد
 الواجب بالتسليم الى كل مقدم غير مقدمه مشروط ففقد كثير لا صوليتين المقدمات بالمقدرة ههنا لا وجه له الا ان
 هذا التنبؤ والافسار مقدمات الواجب بشرط قائمنا ان عرفت وجوبها بل عدم وجوبها جميع عليه والمقدرة بالذات وبواسطة
 فالافعال التولية بأكملها مقدرة اذا حصل المقدرة على المباشرة واعلم اننا لا نطلق والتنبؤ الواجبات انما تنقسم
 بالتسليم الى المقدمات فقد يكون الشيء واجباً مطلقاً بالتسليم الى مقدمه بشرطاً بالتسليم الى اخرى انما هي مقدمات التوا
 المطلق وبما لا خلاف بالنظر الى اللفظ وقد يضيق الى ذلك فضاء الحكم والعدل ذلك ايضا والا لزم التكليف بالحق وهذا
 اخذ من الاول وانما التراجع وجوب مقدمات الواجب يجري فيما يشهد وجوب الواجب من غير لفظ افضل وما في معناه ايضا كما

والسبب والشرط قد
 لا يخطان بالتسليم الى الحكم
 الشرعي فيكون من الاحكام
 الوضعية التي اراد بالحكم الشرعي
 وجوب الواجب وبمقتضى
 نفس الواجب وحاصل معنى
 العباد ان السبب والشرط
 يتفان الى ما هو مقتضى
 الواجب وما هو مقتضى
 ومع كون الاول من الاحكام
 الوضعية ان سبب سبب
 الحكم الشرعي وشرطه شرط
 يتوقفان على وضع الشارع
 وتعيين الشيء سبباً او شرطاً
 والشرطية كما ان وجوب
 الواجب لا يكون الا جعل
 الشارع من دون مدخلية للعقل
 ولا العادة في اصل الجعل
 كون شيء ما يتوقف عليه
 لا يكون الا بوضع من دون
 مدخلية للعقل ولا العادة في
 الوضع بخلاف الثاني فان
 كسب مقدم لوجود الواجب
 او شرطاً قد يكون حكم العقل
 يتوقف له على وضع الشارع وان
 كان قد يتوقف عليه ايضا ولذا
 تنقسم المقدمات باعتبار التوقف
 على وضع الشارع تارة وعدم التوقف
 عليه اخرى الا شرعية والعقلية
 والعادية سبباً

وجوب
 الواجب
 وجوب
 نفس
 الواجب

هذا هو الوجه الثاني في كون المبدأ واجباً على المبدأ

قوله اخذ من الاول
 معناه ان الواجب المطلق
 الذي يجب وجوبه باطلاق
 لوجوه انما لا يتوقف وجوبه اعم ما يتوقف وجوبه باللفظ او بغيره من انواع الاول كالاتحاد والعقل وهذا مخصوص بالاشارة وجوبه باللفظ لا بغيره

الفصل

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

والعقل وغيرهما وان كان سببا لاستدلال بفارغ في بعض المواد السائدة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لا
الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وان لا بد منها في الامتثال كما لا يرب فيه ذم وسكنه والامر من الوجوب الشرعي هو الا
الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب فصدوا بالجملة التراجع في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد خطاب
بشي واحد وتكليفات خطاب بمور واحد الكون والشيء نصب التلم والتدريج بكل وجوه وجوه غيرهما ونظم التمر فيها
لوجوب عليه واجبة بالتدريج والتميز بخلافه في ثبوت العقاب التواخي على ترك كل من المقدمات وفصلها بقاء ان الفاعل بوجوب
المقدمة لا يقول برب الثواب العقاب على فعل المقدمة كما بل التمر في جواز الاجتماع مع المحرم فلو كانت المقدمة
واجبة شرعا فلا يجوز ان يجمع مع المحرم وقت مع آخر خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من التوصل والتواخي
التوصل يجمع مع المحرم غايته الامر عدم الثواب واما البطلان فلا يفسد ممكن ذلك فيما لو كانت المقدمة من العباد
التوفيقية كالوضوء والعقل ولا يفسد ذلك انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جملة اختصاصها بالاشارة
الواجبة وتوقفها عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من اجابتي المقدمة فان الواجب يجمع فيه التوصلية والتوفيقية بالاجابة
وقاوبه ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب استدلالهم في دلالة الامر بالشيء على التهي عن الصدد بان ترك الصدد
واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما ثبت حرمة الصدد في الفتاوى وغيرها فان الفاعل بان الامر بالشيء يقتضي التهي عن
ليس مراده طلب ترك الشيء كتحقيقه بل مراده خطاب الاصل ووجه التايد ان التهي المستلزم للفتاوى ليس الا ما كان فاعله
معافا التايد لانه لا التزام اما لفظية واما عقلية والتفطية على من فيها من آياتي بالمعنى الاخرى كدلالة صفة
على الختم الا انهم عند من يدعي التبادر في حكمه كونه هو الحق والامر به دلالة اللفظ عليه وكونه مفصلا للالفاظ ايضا واما
بين معنى الامر كدلالة الامر بالشيء على التهي عن الصدد العام بمعنى التزم في الطرفين والتشبه بينهما يعرف كون ذلك
مفصلا للمتكلم ايضا بذلك الخطاب آت العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب في شيء اخر كون ذلك
لا تامل عند المتكلم وان لم يبدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يفسد المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم يشعره ايضا
كوجوب المقدمة على ما استخف به دلالة الايتين على اقل الحمل ويحذر ذلك فهذا الحكم وان كان اما حاصل من العقل لكن حصل
خطاب الشارع وبذلك ان خطاب حصل بعبارة الخطاب الشرعي ان كان الحاكم بالزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه
ايضا معتبرة في المسائل سواء كان من احكام الوضع كقول الحمل المستفاد من الايتين ومن احكام الطلب آت الوجوب
اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تعبيرا كاصل الخطاب بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى في المقدمة وحكمه حكم الخطاب
الاصيلة التوصلية كاتفاق الغرضي واطفاء المحرمي وغسل الثوبين للصلاة فلم يكونوا واجبا اصليا ولم يثبت
احكام الواجب الاصل الذي فلا عقاب عليه بعد ثبوت العقاب على الخطاب الشيعي كما سنشير اليه ويجمع مع المحرم لاجل كونه
توصليا نظير لا نفاذ والعقل الواجب لا يستلزم من النفس المحرمة والصلاة في الثوب لظاهره ولذلك يحصل الخطم بالحق
ايضا بل بفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالعبارة الا انهم لكن بالتشبه الى المأمور به لا الامر بنظر فوايل المبتدئ
في الوجود وغايتها واما الفاعل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوبه من غير الوجوب التوصلية ويقول بكونه مستفادا
من الخطاب الاصل والافلا معنى للثبات في حدوها لخل التراجع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها
واجبة للوصول الى الغير ليريب عليه عدم الاجتماع مع المحرم وان يكون الخطاب الاصل ليريب العقاب عليه وان لهم
بأشائنا شمرت ههنا معنى اخر للاستلزام العقل وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب في المقدمة يعني ان
وجوب اصل الفعل يحصل في الامر وجوب مقدمة يحصل في العقل وهو من ادلة الشرع في ههنا خطابا بان اصلنا للشرع

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

الفرق بين وبين
المعنى الاول ان العقل في
حكمه قد يكون بدو كما في
الشاعر وقد يكون في
ما اهل الشاعر والمعنى
الاول ان رآك للوجوب والثاني
ان شاء الله سبحانه

والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

هذا هو الوجه في كون
الواجب لا يترتب عليه
الافتقار الى غيره
فيكون له في نفسه
القدرة على الفعل
فلا يحتاج الى غيره
فيكون له في نفسه
القدرة على الفعل
فلا يحتاج الى غيره

لا حال عدم القدرة

عن الغرض ولا فائدة فيه ظاهر الا ان قول بالاستحباب فيه شك لان الحق باندرجه تحت الجزاء العام فيمن بلغه ثواب على
عمله الفاضل تلك الثواب ويشترط ان يكون بلغه فانه يجمع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقهاء فاما احسن الاكبر
بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبأن المقدور لو لم يكن واجبا لكان تركها صريح فان في التكليف اثم التكليف
بالحق واللازم خروج الواجب المطلق عن كون واجبا وكلاما باطلان وان العفلاء يذمون فانك المقدور مطر والجواب عن
الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت بالتحديد ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعه الاجماع بغير كون
الاكثرها يتم الوجوب بالمقدور لا اخرناه لا الوجوب لا صلة لغاية بعدد وعن الثاني ان اختيار الشيء الاول والتجيب
اولا بالتفضيل لا لكونه عسريا فاعلم القول بالوجوب لا مدخلية للوجوب في المقدور فان قلت العسرية
محصول للتكليف بالحق ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما يمتنع دخول ارفوم عسريا او ذنبا امره فهو مكلف
بالخروج وعدمه واخراج فخرج من فخرجها وعدمه فقلت انما نحن فيه انما صار المكلف هو سببا للتكليف بالحق لان المقدور
كان مقدورا له ولا فهو بنفسه جعله غير مقدور وانما بالحق وهو ان المقدور لا يصير مقدورا اذا امتنع هو
التكليف لشرطه المقدور نظير تكليف الكفار بالفرع حال الكفر وان فرضنا الكلام في اخر اوقات الامكان على ما
هو مقتضى جواز الترتيب فلهذا التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لا يترتب سببا للتكليف بالحق
وصلة المقدور مستغنا باخباره ولا ينبغي ان يعقل مثل ذلك ولا يدعى على ان هذا الجواب بوجه اننا نقول بجواز
الامر بجواز ترك المقدور في نظر المقائل بالوجوب بقول ان ذلك يمتنع عن الحكم فكيف يجوز تركه في نفسه
لا يجوز تجوز تركه فيكون واجبا وكما انما فرضنا هذا الدليل الجواب على هذا ان الفوم راما على ما اخرناه وحققناه
برد على ما ذكرنا لا اننا نقول بجواز تجوز ترك المقدور وان قلت انما جواز التصريح بعد العقاب على ترك المقدور وان
العقاب انما هو على ترك ذي المقدور ولا يمتنع ذلك عدم الوجوب لنبهنا وامت على هذا ان الفوم فقد
يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجوز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سببا وعيبا وانما ان استقصينا
انما في جواز انفكاك حكم العقل منها من الشرع فلم نقف على وجه يمتنع عليه وقد بوجه ذلك بان اصاله البراءة
التي هي حكم العقل تنقض جواز الترتيب فيما لا يضر فيه وهو غير من الخلق في المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع
النظر عن ورود الامر بالشرع بوجوب ذي المقدور فلا اختصاص له بالعقل انما هو فلا يمكن الحكم للعقل ايضا وهو
من ذلك الشرع مع انه لا يجري فيما يستعمل بوجوب العقل كعقل الله ولا قابل بالقرن وباجل لا بد من التفرقة بين قول
المولى للعبد كن على السطح واجز انك انما تنصب السلم ولا تصعد راسه فلو كن على السطح وان لم تكن عليه فاعفك
على ترك الكون ولا اعافك على ترك التنصب لا على ترك الترتيب على كل واحد من الدخا واللك تجوز هو الثالث والذكر
برد عليه لا اعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون المقدور على ترك المقدور لانا بل انما هو لا جل ترك ذي المقدور
حيث ينفك عن تركها ولم يمتحج اخرى ضعيفة فوهما ما ذكرنا تحتها الباقين بوجوب السبب من غير اتم في غير
فامر واما في السبب فهو ان السبب يختلف عن السبب جودا وعدما فالمقدور لا يتعلق بالسبب بل المقدور على
السبب لا يجب ان يمتنع ان يتعلق على الظاهر بالسبب لا انه يجب صرفه بالتناول الى السبب لا التكليف الا
بالمقدور ومن حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفه بايجاد سببه لان المقدور انما يتعلق بالسبب من جهة
بخلاف ما اذا كانت المقدور شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالتظاهر للصلاة والمشي للتحج فان الواجب هنا يتعلق به
موجب انه فلا يلزم ان يكون واجبا بايجاد المقدور وحاصله ان السبب لا ينفك عن السبب فظهر وجوده واجب ومنه

السبب لا ينفك عن السبب

[illegible]

باب ولام
الأشياء
التي

[illegible]

بيان الرد
ان يقول الضد ان لان
و قد قال على ترك ضده
ك الضد ايضا لو لم
فقد ضده فيلزم ان يكون
فقد الضد و قد ان
وقال على نفسه وهو محال

عبارتي في الدنيا قد نسيت في الدنيا
أولئك الذين هم في الدنيا قد نسيت في الدنيا
أولئك الذين هم في الدنيا قد نسيت في الدنيا
أولئك الذين هم في الدنيا قد نسيت في الدنيا

[illegible]

[illegible]

فان وهو المصنف وهو تاج الدين بن محمد بن
ابن الفتوة وهو الكوفي والعمري
ان جليل القدر في غير ارضه في بيت
ان جليل القدر في غير ارضه في بيت

[illegible]

[illegible]

[illegible][illegible]

منه الاشكال على كون مراد
الاشاعر من احد الابدان معلوم
الاحد لكم وكلها وان كان
انقرا عيا وجه الاشكال ان
الاحد والاشعير المقتضى
التزك الابدان لم في متعدد
تجويز التزك الاكرها على
تقدير فعل صاحب ولا تعد
في الكل فلو وصف مع ذلك
بالفرد كان غير ان فعل
وتم و هو حال منادى تجويز
توكل الشيء و هو جوهر المقتضى
لمنع التزك بسره

فما قبل ان التزاع لفظ وليس كذلك ولكتب قبل ان يابى في الفقر وما يمكن ان يكون ثمرة التزاع انه اذا قل ان باي تلك
واجبان شرعية يعلق الوجوب من الشارع جانبا بنفسها فيبصر بغيره بالابتنان بحصال الكفاية الثالث مطر على الاول بخلاف
منه بالاشارة فان الخطاب لم يتعلق بحصال بل بالتمتع والكل المنزاع منها واقعا الدليل على المذهبين فالاولون
بالبناء من قوله فكفاروا اطعام عشر ما كين من اوسطا فاطعموا اهل بيوتكم وكسوتهم او يخرجون فبشرط ان الظاهر ان
الاطعام والكسوة والتجوز على سبيل البدلية والاشارة يقولون كذا او احدا للتبشير او الاشياء بهما واذا جاز فعلق
الامر بواجبهم كما هو محقق ومنهم من يقول ان الظاهر عليه بحياضه فبشرط ظاهره ولكل وجه ولما كان اصل هذا
المبحث قبل ان يابى فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في سائر الاقوال وعليها وقد اطلنا الكلام في
تعليلنا على التذهب **فان** قد عرفت ان المكلف بالواجب العينية انما تجزى في اتيانها في ضمها في
فوز شاء وهذا الخبر على قاع لم ان الاقوال قد يكون بعضها ازيد من بعض لا مثال بالامر بالتصدق بين
بدرهم وبدينار وبطلق الذكر في الركعة الاخرى على القول بحصول بشيخه وبأكثر وهكذا وكذا الواجب الخبر
فقد يكون متقفا في الحقيقة فخلقا في الزيادة والنقصان كالفصل الاثام في المواضع الاربع والاربعين
الخمس في بعض من معان البر والسنن والخمس في ضرب التاديب اختلفوا في انصاف الزيادة بالوجوب على اقوال
اظهرها نالها وهوان ان كان حصوله ندر رجيا بحيث يوجد التفاضل في الزيادة كما في التسمية في الاول والآخر
في القاء فالنصف بالوجوب هو الاول لا غير حصول الطبيعة في الاول وبه يحصل الامتثال وحصول احدا لا فرد في
الثاني وان لم يكن ذلك فواجب كذا يكون فردا من الواجب فم اختياره مستحب لكونه لكل افراد فيكون ثوابا زيدا وهذا
هو دليل من اطلق الوجوب عقل عر صوره التذبيح وامت الفاتل باسحاب الزيادة فيسند بان يجوز تركه لا يلزم
الي بدل فلا يجب فيه ان الاقل بدل من المجموع وعلى ما ذكره يلزم نكر المسح فحين يمسح بثلاث اصابع اذا قصد كون
الاثنين مستحيا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب حد وهو لكل افراده ويمكن جعل كل اتمام ما هيته مخالفة للفصل
يكون تجزئتين من حجر الزيد والتفاضل لذلك يجوز لا كفاء بالركعة في نوى التمام ولا تقدر في الامثلة ولا ممكنة فلا
تفقد **فان** وجوز الامر بالتدبير في فساد به كصوره وصانكا لا اشكال في عذو الامر شي في وقت نقص
عند لزوم الحرج واخلا في الاداء على مجموع صلوة المدرك وكفر منها في الوفاء اصطلاح او من جعل التمسك للصحيح
بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع وبشرط عليه كونه مؤدبا
للمجموع وبضعف كونه فاصبا مطلقا او ما وقع خارج الوقت كما خرج من هذه القواعد اختلفوا في جواز الامر شي في
وقت زيد عليه وبطلان عليه الواجب الموسع والحق فوعدها فالاكثر المحقق مكانه عقلا وفوعه شرعا اما جاز عقلا
فلا نه لا مانع منه الا ما تخلفه الحكم من لزوم ترك الواجب وبطلان جزمه لا يلزم تركه في جميع الوقت فكما ان يجوز
تجزئته بين افراد مختلفة المتتابعين في افراد متفصلة متتابعين في اوقات متفرقة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظر في ذلك
التوسعة في المكان كوقوف عتات وغيرها واما فوعه فلا امر بصلوة الظاهر صلوة الزلزلة وغيرها فاما ان يطبق
اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت واخره باخره غير اجماعا وغير مكر عارضا في الغالب كذا ذكره في انقضاء
الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الآخر فينبغي ان يرا ما ذكرنا جاز عقلا وهو التجزئتين في الانفاحات الممكنة في
اجزاء ذلك الوقت والتخصم لما حال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزم التجزئتين في ارباب امثال هذا
الامر فافترقا على مذهبنا في بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن ظم المقيد وابن الجوزي

هذا هو الوجه الثاني في دفع الترتيب على الترتيب في الأول ولكنهم يقولون بالعفو عما بعد فعله ثانياً ولا

عقل بل نقل عنها العتاب على التأخير وجب فيه قضاء والظاهر ان ما دم بالعتاب هو ان ذكره راساً لا يجمع كون العتاب على
الترك في الجميع لكن ينفع التراجع بل يجمع العتاب على الترك في الأول ولكنهم يقولون بالعفو عما بعد فعله ثانياً ولا
المصنفات فانه لا عفو عما قبلها فالتوسعة وقت العفو حتى ياتوا به لم يكن الوقت هو الأول للزم كونه قبل الوقت
وهو باطل كلف الصلوة قبل الزوال وقبـه انه انما يتم في مقابل من حضر بالآخر مع ان بطلان الثاني على قوله انهم لم
للتقصير بقدرهم ان كونه نقلاً ونقلاً من عمل المجعوم بمخبر ما مخفى في نفسه عن ذلك وغيره وبعض الحقيقة الى خصا
بالآخر يحتاج لزوم العصبية في التأخير لانه هو منفي بالاجماع وقبـه ان الاجماع لم لو اريد اصل المعصية ومع حصول
العفو فلا يضر كما ورد ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فحصل الفارق وقبـه انه لم يرد في فان ادرك اخر الوقت
ظهر كونه واجباً والا فهو نقل ففعله في الأول نقل لكنه قد سقط الفرض لعله اذا ان الوجوب شرط بادراك مجموع
الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بيناه وقد ذكرنا في نفسه وجوبه وجوباً ذكرنا هاهنا حواشي المذهبين في ما يراه في ذلك
وعلى اخره من كونه من باب التجنب في الاضمارات فيل يجمع كل من الترك ببلية الغرم عليه بانما حتى يقتضوا الوقت فحين
الواجب لا قولنا ان ظاهرهما العقد لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلائل واما سائر الدلائل فمدخوله مثل
انه لا بد من مساواة البديل والمبدل والفعل واحد والغرم متعاقب ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل سقط للتكليف
دون الغرم فيها مع ان المبدل منه هو الاضمارات الى ان يقتضوا وقتاً في مثل دعوى القطع بان الاضمارات بالفعل
من غير جهة البديل وقبـه ان شون البديل لا يقتضيه ففعل من جهة البديل وقبـه ان البديل هنا ناتج
من ترك مبدله كالتيتم بدل الوضوء وكحاشا الكفارة على القول بالترتيب كحصول الظن بوقوع الكفارة عند تركه
فاطلاق البديل عليه اصطلاح وجهه البديل لا يقتضيه في مثل ذلك حتى ياتوا به لوجاز الترك بلا بدل لما فصل عن
المنذور قبـه انه لا كلام لنا في الغرم الاخر في امارة البلية فالبديل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت
ويذكر من طوار الترك عن بدل فيما اذا مات فجاءه ولا اثم جواز التأخير وقبـه ان الواجب ما يستحق تاركه العتاب في الجملة
ويصدق عليه انه لم يفعل ولا سائر الافراد مع ظن الموت ومع فرض بقائه الى اخر الوقت لا يستحق العتاب سيجي ان يحوز
التأخير مع ظن السلطنة فالوقت فجاءه مع عدم التقصير لا يخرج عن الوجوب بانه لو لا لزم تساويه في الوقت وقبله فخرج
عن الوجوب وقبـه ان تركه في الوقت ليس بدون البديل وهو المحرر في الآخر من جنبه بخلافه قبل الوقت بانه يشبه
فيه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الآخر وحصول العصبية كما رتب ما من سقوط كل بفعل الآخر فخرج به لا
سبيل لزم الوجوب ان يرد بجملة الرخصة في الترك وان ارد حصول العصبية ايضاً بتركها فهو اول الكلام انما هو قبل يقتضيه
الوقت مع ان كون الرخصة في الترك لاجل اخبار الغرم في الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب الغرم فقد بقي انه
ليس من جهة انه بدل الفعل بل ان غير انما فاعل يحجب عنه الغرم على الواجب اجمالاً او تفصيلاً لغير استشهاده ان كان وهو
من احكام الامان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب لو قبل عشرين سنة فوجب
الغرم ليس من جهة انه بدل الواجب لكن لما كان الغرم على الفعل بعد وقوعه مستعاضاً بنوم بعد الفعل انه كان احد الواجبين
التخييين بسقط الآخر مع انه قد بنا مثل في اصل وجوبه ايضاً لان غاية الامر ان يجمع على المؤمن ان لا يغرم على تركه من
الالتفات واما وجوب الغرم على الفعل فغير اشكال ولا نلزم بينهما كما توهم لبثون الواسطة ويؤيده ما قبل انه لو
وجب الغرم فيلزم انضمام بدل اخر في بعض الاحيان مثل الغرم على صور فضا او اخباره من مباح ولم يقل بحد
تتميم التوسعة في الوقت اما محدوداً كالظهور غير محدود مثل ما وقع في العمل كالحج وصلوة الزلزلة والنداء المطلق

هذا هو الوجه الثاني في دفع الترتيب على الترتيب في الأول ولكنهم يقولون بالعفو عما بعد فعله ثانياً ولا عقل بل نقل عنها العتاب على التأخير وجب فيه قضاء والظاهر ان ما دم بالعتاب هو ان ذكره راساً لا يجمع كون العتاب على الترك في الجميع لكن ينفع التراجع بل يجمع العتاب على الترك في الأول ولكنهم يقولون بالعفو عما بعد فعله ثانياً ولا المصنفات فانه لا عفو عما قبلها فالتوسعة وقت العفو حتى ياتوا به لم يكن الوقت هو الأول للزم كونه قبل الوقت وهو باطل كلف الصلوة قبل الزوال وقبـه انه انما يتم في مقابل من حضر بالآخر مع ان بطلان الثاني على قوله انهم لم للتقصير بقدرهم ان كونه نقلاً ونقلاً من عمل المجعوم بمخبر ما مخفى في نفسه عن ذلك وغيره وبعض الحقيقة الى خصا بالآخر يحتاج لزوم العصبية في التأخير لانه هو منفي بالاجماع وقبـه ان الاجماع لم لو اريد اصل المعصية ومع حصول العفو فلا يضر كما ورد ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فحصل الفارق وقبـه انه لم يرد في فان ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجباً والا فهو نقل ففعله في الأول نقل لكنه قد سقط الفرض لعله اذا ان الوجوب شرط بادراك مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بيناه وقد ذكرنا في نفسه وجوبه وجوباً ذكرنا هاهنا حواشي المذهبين في ما يراه في ذلك وعلى اخره من كونه من باب التجنب في الاضمارات فيل يجمع كل من الترك ببلية الغرم عليه بانما حتى يقتضوا الوقت فحين الواجب لا قولنا ان ظاهرهما العقد لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلائل واما سائر الدلائل فمدخوله مثل انه لا بد من مساواة البديل والمبدل والفعل واحد والغرم متعاقب ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل سقط للتكليف دون الغرم فيها مع ان المبدل منه هو الاضمارات الى ان يقتضوا وقتاً في مثل دعوى القطع بان الاضمارات بالفعل من غير جهة البديل وقبـه ان شون البديل لا يقتضيه ففعل من جهة البديل وقبـه ان البديل هنا ناتج من ترك مبدله كالتيتم بدل الوضوء وكحاشا الكفارة على القول بالترتيب كحصول الظن بوقوع الكفارة عند تركه فاطلاق البديل عليه اصطلاح وجهه البديل لا يقتضيه في مثل ذلك حتى ياتوا به لوجاز الترك بلا بدل لما فصل عن المنذور قبـه انه لا كلام لنا في الغرم الاخر في امارة البلية فالبديل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت ويذكر من طوار الترك عن بدل فيما اذا مات فجاءه ولا اثم جواز التأخير وقبـه ان الواجب ما يستحق تاركه العتاب في الجملة ويصدق عليه انه لم يفعل ولا سائر الافراد مع ظن الموت ومع فرض بقائه الى اخر الوقت لا يستحق العتاب سيجي ان يحوز التأخير مع ظن السلطنة فالوقت فجاءه مع عدم التقصير لا يخرج عن الوجوب بانه لو لا لزم تساويه في الوقت وقبله فخرج عن الوجوب وقبـه ان تركه في الوقت ليس بدون البديل وهو المحرر في الآخر من جنبه بخلافه قبل الوقت بانه يشبه فيه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الآخر وحصول العصبية كما رتب ما من سقوط كل بفعل الآخر فخرج به لا سبيل لزم الوجوب ان يرد بجملة الرخصة في الترك وان ارد حصول العصبية ايضاً بتركها فهو اول الكلام انما هو قبل يقتضيه الوقت مع ان كون الرخصة في الترك لاجل اخبار الغرم في الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب الغرم فقد بقي انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل ان غير انما فاعل يحجب عنه الغرم على الواجب اجمالاً او تفصيلاً لغير استشهاده ان كان وهو من احكام الامان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب لو قبل عشرين سنة فوجب الغرم ليس من جهة انه بدل الواجب لكن لما كان الغرم على الفعل بعد وقوعه مستعاضاً بنوم بعد الفعل انه كان احد الواجبين التخييين بسقط الآخر مع انه قد بنا مثل في اصل وجوبه ايضاً لان غاية الامر ان يجمع على المؤمن ان لا يغرم على تركه من الالتفات واما وجوب الغرم على الفعل فغير اشكال ولا نلزم بينهما كما توهم لبثون الواسطة ويؤيده ما قبل انه لو وجب الغرم فيلزم انضمام بدل اخر في بعض الاحيان مثل الغرم على صور فضا او اخباره من مباح ولم يقل بحد تتميم التوسعة في الوقت اما محدوداً كالظهور غير محدود مثل ما وقع في العمل كالحج وصلوة الزلزلة والنداء المطلق

هذا هو الوجه الثاني في دفع الترتيب على الترتيب في الأول ولكنهم يقولون بالعفو عما بعد فعله ثانياً ولا عقل بل نقل عنها العتاب على التأخير وجب فيه قضاء والظاهر ان ما دم بالعتاب هو ان ذكره راساً لا يجمع كون العتاب على الترك في الجميع لكن ينفع التراجع بل يجمع العتاب على الترك في الأول ولكنهم يقولون بالعفو عما بعد فعله ثانياً ولا المصنفات فانه لا عفو عما قبلها فالتوسعة وقت العفو حتى ياتوا به لم يكن الوقت هو الأول للزم كونه قبل الوقت وهو باطل كلف الصلوة قبل الزوال وقبـه انه انما يتم في مقابل من حضر بالآخر مع ان بطلان الثاني على قوله انهم لم للتقصير بقدرهم ان كونه نقلاً ونقلاً من عمل المجعوم بمخبر ما مخفى في نفسه عن ذلك وغيره وبعض الحقيقة الى خصا بالآخر يحتاج لزوم العصبية في التأخير لانه هو منفي بالاجماع وقبـه ان الاجماع لم لو اريد اصل المعصية ومع حصول العفو فلا يضر كما ورد ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فحصل الفارق وقبـه انه لم يرد في فان ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجباً والا فهو نقل ففعله في الأول نقل لكنه قد سقط الفرض لعله اذا ان الوجوب شرط بادراك مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بيناه وقد ذكرنا في نفسه وجوبه وجوباً ذكرنا هاهنا حواشي المذهبين في ما يراه في ذلك وعلى اخره من كونه من باب التجنب في الاضمارات فيل يجمع كل من الترك ببلية الغرم عليه بانما حتى يقتضوا الوقت فحين الواجب لا قولنا ان ظاهرهما العقد لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلائل واما سائر الدلائل فمدخوله مثل انه لا بد من مساواة البديل والمبدل والفعل واحد والغرم متعاقب ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل سقط للتكليف دون الغرم فيها مع ان المبدل منه هو الاضمارات الى ان يقتضوا وقتاً في مثل دعوى القطع بان الاضمارات بالفعل من غير جهة البديل وقبـه ان شون البديل لا يقتضيه ففعل من جهة البديل وقبـه ان البديل هنا ناتج من ترك مبدله كالتيتم بدل الوضوء وكحاشا الكفارة على القول بالترتيب كحصول الظن بوقوع الكفارة عند تركه فاطلاق البديل عليه اصطلاح وجهه البديل لا يقتضيه في مثل ذلك حتى ياتوا به لوجاز الترك بلا بدل لما فصل عن المنذور قبـه انه لا كلام لنا في الغرم الاخر في امارة البلية فالبديل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت ويذكر من طوار الترك عن بدل فيما اذا مات فجاءه ولا اثم جواز التأخير وقبـه ان الواجب ما يستحق تاركه العتاب في الجملة ويصدق عليه انه لم يفعل ولا سائر الافراد مع ظن الموت ومع فرض بقائه الى اخر الوقت لا يستحق العتاب سيجي ان يحوز التأخير مع ظن السلطنة فالوقت فجاءه مع عدم التقصير لا يخرج عن الوجوب بانه لو لا لزم تساويه في الوقت وقبله فخرج عن الوجوب وقبـه ان تركه في الوقت ليس بدون البديل وهو المحرر في الآخر من جنبه بخلافه قبل الوقت بانه يشبه فيه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الآخر وحصول العصبية كما رتب ما من سقوط كل بفعل الآخر فخرج به لا سبيل لزم الوجوب ان يرد بجملة الرخصة في الترك وان ارد حصول العصبية ايضاً بتركها فهو اول الكلام انما هو قبل يقتضيه الوقت مع ان كون الرخصة في الترك لاجل اخبار الغرم في الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب الغرم فقد بقي انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل ان غير انما فاعل يحجب عنه الغرم على الواجب اجمالاً او تفصيلاً لغير استشهاده ان كان وهو من احكام الامان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب لو قبل عشرين سنة فوجب الغرم ليس من جهة انه بدل الواجب لكن لما كان الغرم على الفعل بعد وقوعه مستعاضاً بنوم بعد الفعل انه كان احد الواجبين التخييين بسقط الآخر مع انه قد بنا مثل في اصل وجوبه ايضاً لان غاية الامر ان يجمع على المؤمن ان لا يغرم على تركه من الالتفات واما وجوب الغرم على الفعل فغير اشكال ولا نلزم بينهما كما توهم لبثون الواسطة ويؤيده ما قبل انه لو وجب الغرم فيلزم انضمام بدل اخر في بعض الاحيان مثل الغرم على صور فضا او اخباره من مباح ولم يقل بحد تتميم التوسعة في الوقت اما محدوداً كالظهور غير محدود مثل ما وقع في العمل كالحج وصلوة الزلزلة والنداء المطلق

Handwritten marginal notes at the top of the page, written in Arabic script.

ويضيق الأول بضيق غيره ويظن الموت والثالث بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم الممكن فبعضه من ضايق عليه
الوقت بالتأخير ثقافا لأن البغى بالبراءة لا يحصل إلا بذلك ويحصله واجب عند اشتغال الذمة بغيرها والمراد بالبغى في
موافقة الأمر والاطاعة لأن براءة الذمة لا يحصل إلا بالانابة فيها بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو
ظهر بطلان الظن فأكظم بقاء العصبية لأنه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه ضار فاصبا كما لو وطئ امرأة بمظنة ألا
وشر بخلاف مظنة الحرم فحذر ذلك فلا ريب في العصبية إنما الاشكال في أنه قضاء أو أداء الأشهر لا أقوى الشك في
لأنه دفع في ذمة وقيل أنه قضاء فلو دفع بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر آتيا فان السكينة لا تكون ناجية الموت
فلا عصبية عليه بالتأخير وقيل بالعصبية بما هو في الزوم من وجوب لولا خلاف الموت فانه يجوز التأخير فيه التي
الوقت وتعين الوجوب هو حكمه بحيث كان ذلك في المحدث ولو ظن الاستلزام إلى آخر الوقت مع أن غير المحدث ما يتم بضيق
وفيه ويتعين عند ظن الموت **مذهب** ما يتفرع على توسيع الوقت التخفيف في التخفيف لوزنه بدلا من الإشارة
فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في أول الوقت في جزء آخر فالمكلف في أول الظاهر إنما هو مكلف بطلوع صلوته الظاهر
فعل القول باعتبار حال الوجوب في مثله العسر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام أول الوقت لأن المكلف
مخبر في أول الوقت بأداء مطلق صلوته الظاهر في أي جزء من الأجزاء ويمكن الخالف في الأجزاء في غير الأمر بالفضل الأتمام و
الصلاة بالنقص والفصل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فتجب المكلف في أتمامها في هذه الأجزاء بخير
ولو أجزأها فافهم ذلك واضبطه وأن شئت فغيره وأوضح فاعبده الإشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظاهر مع ما دل
على إباحة التسرف فمما مثلاً كما يستفاد من الجمل من الآية **فانؤمن** الواجب الكفاية ما قصد به غير من
يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله عن كل واحد من المكلفين وبعضهم خصائص التي لا ريب في جواز
ورقوع شرعا كالحج والمقصود منه حفظ الإسلام وإزالة الكفار وصلوة الميت المقصود منه احترام الميت والحق أنه
واجب على الجميع وبسقط بفعل البعض لا كما قيل بفعل الجميع ولا كما قيل في شغل البعض بالبعض الغير المتين **لنا**
أنهم لو تركوه أجمع لذواتهم بالترك واستحقوا العقاب جميعا بانفاذ الحزم وهو معنى الوجوب وأما السقوط بفعل
البعض فاجماعي حجة القول الثالث أنه لو تيقن على كل واحد كان أسفا طعن الباقين رفعا للطلب بعد تخلفه
فيكون تخلفه في غير الخطاب حجة على الخطاب فلا يخفى فلا يسقط بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يسقط
الإيجاب على كل واحد ويكون لنا ثم للجمع بالذات ولكل واحد بالعرض واجب بأن سقوط الأمر في الأداء قد
يكون غير الخلف كاتقاء علة الوجوب كاحرام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض وهذا يبطل السقوط إلى فعل البعض
وبأن الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد تكفي بقوى كل منهم للوجوب **حج** في الآخر وجه الأول أن الوجوب كان
على الكل لما سقط بفعل البعض وقيل أنه استباح محض ومثله يحرم الواجبات العينية أي كاسفاط من جبل إذا
منع عنه الشك أنه لا يجوز الأمر بواحد منهم اتفاقا يجوز الأمر بواحد منهم فان ما يصلح ما تعاهوا الإلهام وقد غلب
بسقط بفعل البعض كان يكون واجبا على بعض منهم وقيل أنه فاس مع الغفاري لا تكمل بقولون بنائهم الكل على
ذلك البعض اليهم فيها عن غير خلاف الأمر بواحد منهم فان التائب ليس إلا على الواحد بل التائب للكل حين ترك الكل
وليس على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص آخر فقرة التراجع اذن انما هو في انصا كل واحد منها بالوجوب
وعدها إذا صد عن الكل وينتفع عليه ثمرة الثالث قوله نعم فلو لا نفر من كل فرقة إلا فئة الشك والتمهيد
على طائفة منكم ومهنة واجب بأن المراد بيان ما يسقط الوجوب جميعا من الأدلة مع ان اشتغال الجميع بوجوب

Extensive handwritten marginal notes on the right side of the page, continuing the discussion in Arabic script.

Handwritten marginal notes at the bottom of the page, continuing the discussion in Arabic script.

فأما ما يجب واجب

النظام والعشر المحرج وكما ان الشرع واجب سقوط انما هو بعد التقدير من الواجب الكفائي لا بسقوط الامع حصول العلم بفعل الآخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها فيه فلو كان الاقرب لا اعتبار بالنظم ان محترق العلم والفعل مسلم يكون كافيا لجعل الفعل على الصحيح بمقتضى الادلة الفاطمية لا يعتبر العقل انما هذا الكلام في الفرع **قانون** اختلاف في ان الامر بالعلم بالكل عام هل المطلوب هو المهينة او الجحيم المطابقة للمهينة المعنى المحصور وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقة ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا وان الاوامر مأخوذة من المصادر النفا عن اللام والنسب وهي حقيقة المهينة لا بشرط شئ ونقل في استكمال اجماع اهل العربية ولا يفيد المهينة الا طلب هذا الحديث مع ان الاصل عند الزيادة والنظم ان من يدعي ان المظن هو الفرد ايضا لا يتكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعي ان تلك بثبوت الفردية على خلافه من جهة العقل فلهذا لم يتكر ذلك في شئ من الموارد مثل انهم يقولون في سبب افاده الامر للفرق او التكرار والفور وعده وغير ذلك الا ان الامر لا يقتضي الا طلب المهينة فلعلم انهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان المطلوب انما هو ما يمكن وجوده وما لا يمكن وجوده بسبب طلبه من انتم للزوم التكليف بالتحق والمهينة كما لا وجود له في الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان السبيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتخصيص واما ما لا بشرط شئ فيمكن وجوده بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف فيكون الفرد من مقدما من حصوله فيجب من باب المفارقة ذلك لا يستلزم نفى مطلوب الطبيعة فان قلت التراجع في هذا الاصل متفرع على التراجع في وجود الكل الطبيعي وما ذكرته ثانيا فيهم على ثبوت تسليم وجوده ولعل الخصم لا يتم ذلك قلت اولاً ان ما حققه المحققون هو وجوده وجوده عين وجود الافراد وثبوتوه في محله وثانياً ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكر وجود الكل الطبيعي لا يتكر ان العقل ينزع من افرا صورا كلبته فخلقة ناره من ذواتها واخرى من الارض المكتسبة بها بحسب اعتبارها فخلقة واعتبارا شئ كما صرحوا به وان لم يكن لتلك الصور وجودا في العقل وتلك الصور هو الكل الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب ان له نوع اتحاد مع كلفه لصدفها عليه عرفا وعقد وجودها في الخارج انما ينظم بعد التدقيق الفلسفي واما اهل العرب فلا يهتمون بذلك ولا يفرون بين ما كان وجوده مناصلا ومختصا او بالاضافة والاعتناء بغيره من الامرات مطلوب الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غائب في الامر انما حاله تحقيقا في نفس الامر الابا بيجاد الفرد ولا يصح من مع الفرد عليه بالواسطة وبكيفية انهم هم ذلك ثولدا لالام لا تراعى مما به الاتزاع و ان كان مرا اعتبارا باحصل المرات هل العرب يهتمون من ذلك ان الخصوصية المعينة لا مدخلية لها في الامثال وبكيفية تحقق هذا المفهوم في الخارج على ان يكون وان كان اعتقادهم بتحقيقه في الخارج فاسد في نفس الامر ولا يقتضي فساد هذا الاعتقاد في حصول الامثال نعم هذا التراجع في المسائل الحكمية على ان تقول فانه ما دل عليه وليكن ان المظن لا بد ان يكون هو الفرد واما نفسه وتخصره وراذه فرد معين فلم يدل عليه دليل من اللفظ ولا العقل ولا ريب ان فردا من الطبيعة انما لا يتحقق له في الخارج على هذا فكم وراذه فرد خاص فحكم بحج فان قلت اننا نريد لا من فرد ما احدا لا فردا بمعنى ان المظن هو كل واحد من الجنات المعينة المستحصلة على سبيل التخصيص فيطلب بكل واحد لا من فرد ما احدا لا فردا بمعنى ان المظن هو كل واحد من الجنات المعينة المستحصلة على سبيل التخصيص فيطلب بكل واحد لا من فرد ما احدا لا فردا بمعنى ان المظن هو كل واحد من الجنات المعينة المستحصلة على سبيل التخصيص فيطلب بكل واحد

وقد منع بل من ان الطبيعة ليس الا
على انها عين في الماهية الماخوذة
حيث الوجود الممكن حصوله في الخارج
الوجود قدر وجوده مع الماهية على سبيل
النفوس فيكون سادس شخصيا
وتد توحيد على سبيل الزيد فيكون سادس
شخصيا مرردا ولا ريب ان الزيد في
اعتبار الوجود مع الماهية القيد بالوجود
لا يحجبها عن صا بط لا يشترط ولا يحجبها
عن ان الحكمية

في افراد الواجب المعنى ليس من باب الوجود التجدي والالما في فهمها مع انهم نازعوا في الواجب التجدي على افعال
ولم يباينوا عوا في انهم من اعظم الشواهد على ان المظن هنا شئ واحد وان التجدي بين الافراد انما هو من باب

حكم العقل من جهة وجوب المفردة ومن خطاب الشرع انهم بخطاب تجي لان يكون خطا باصلا كما هو مقتضى قول الخصم فانه
يقول ان مقتضى الشارع في الامر المتعلق بالكل هو الافراد فخير بالاصل انه ونحن نقول بان وجوب المفردة يقتضي التخصيص في
اثباتها شاء بقا الخطاب بالكل وانهم الافراد في الواجبات التخييرية لا بد ان تكون منظورة بالذات ومقتضاه ان مقتضى
التخيير في اثبات هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء متصلة بذاتها بل من
اقام صواب هذا المذهب في قول الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتخصيصه في الخارج ولو في نظر اهل
العرف وقابلهم كون اكثر خطابات الشرح مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفايته مطلقا في الكلام مع الفرد ففتح اطلاق
الكل واردة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت فربما بين قولنا ان التخيير بين رجلين وانما في
وسلم امرى الى الرجل المرأة والمسلم في كون الكل حقيقة في فرد هو الصورة الاولى في الثانية اشكال فان المراد من شخص
خاص وانما على الحكم على المطلق او لا يسرى الى الفرد والمطوية في ضمير انكم انما هو الرجل الخاص مثل قوله ثم وجاء رجل
من ارض المدينة فلم يعلق الحكم او لا على الفرد الخاص لم يقصد من التفظير لانه على التخصيص وبذلك يمكن ادراج تحت
الحقيقة انهم وانما التثنية فلا التثنية في الفرد الا في المفعول او لا بالذات ولا ثانيا ولكن لما يمكن الامتثال لا بالقول
وجب من باب المفردة كدريه ان الاوامر من قبيل اثنان فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجازة ثم وانتظر لتمام
التحقيق في باب امور مخصوصة تاما ما قبل التثنية في هذا الاصل انما ثامر مع عدم التمييز بين المهيمنة لا بشرط وبينها
لا جعل كلام التثنية على ارادة التثنية فهو بعيد من انظار العلماء في ذلك **فمن المحقق** ان العلم ان صيغة الامر مثل
اضربها اعتبارا في ثلث بلا خطا الكلية والجزئية بالتشبيه اليها الا انك ملاحظة كونها كاتبا بالتشبيه الى المطلب الرابع
فعل القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله كل واحد من الوجوب والتدبير استعمالا في افرادها والتثنية ملاحظة بالتشبيه
الى افراد الصريح التثنية ملاحظة بالتشبيه الى الخاطبة في هذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالتشبيه في
الثالث مرتبة تشبيه والموضوع له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو المحقق في وضع الافراد في
واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما منها مفضلا والوضع هنا وضع المشتقات والمخوفا فيه هو المادة
واما الاول فالقلم انتم من باب جاء رجل من ارض المدينة وكونه حقيقة وانما هو لاجل التعلق بالطبيعة والقلم ان الوضع
فيه ايضا كما سبق وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن التشبيه الى الفاعل وهذا تشبيه الامر الى بعض
القول في موضع الامر من حيث كونه الطلب ضعفا حقيقيا كوضع التشبيه الى ملاحظة التشبيه الى الفاعل ثم وانتظر لتمام
الكلام **وانتم** تحت مجاز الامر مع العلم بانقاء شرطه وتفتيح ذلك بسند عن رسم مقدمه وعرفان اول
المشروط اعني ما توقف جريه على ما توقف عليه وجوده اما علم بنصب الامر على الاشياء مثل قوله ثم والله على التماس
البين من استطاع ويجب التسليم على كل من كان حاضرا ويحوز ذلك ويعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على الممكن منه فيش
عليه وجوده انهم لا يلزم تكليفه الا بطريق معنى الشرطية في التعليل على ما يفهم منه هنا اما لا يصح على العالم بالانواع
ولا يحسن الشرط منه على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوف وهو في العلم من اجل الاشتراط الى حكمه مطلقا في بولي التثنية
الى الواحد سلبا بالتشبيه الى الفاعل نعم شرطه انما هو بالتشبيه الى المكلف الامر بما عليه فالعموما الشاملة
بظاهرها لكل المكلفين **فاما** ما يحصل العلم بكونها مطلقا وهو انما جمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومنه
ما توقف مقدار ما يمكن من اثاره في ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالتشبيه الى الشرع فيكونه كالفرض السابق
في اول الوقت لم ينجره صادف بقائه الى الختام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالتشبيه اليها كما الصحيح السليم الله

هذا من الوضع والموضوع له عبارة
كوصف المشتقات والفرق
بينه وبين سابقه ان الوضع
شبه متعلق بالمادة وهما هنا
بالهيئة

بظن بقاؤه الى ان يتم الواجب كريب اتمع هذا الظن يجب الى فدام على الواجب بعد دخول وقت بل قبل الدخول فيما توقف عليه
ايضا كالحج عن البلد الثاني وهذا كما لا يرد بل لا يمكن حقه التكليف الشرعيه الا بذلك سيما في المضيق ومدار اربا
الرسول وانزال الكتب شرع كثيرا بل مدار نظام العالم واساس عيش بني آدم على ذلك فكيف الظن ويجب التعبد به والقول
بان التكليف تجزي بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه في محل المنع بالنسبة الى ذلك لان المقصود من اللفظ كما
ذكرنا في مقدمه الواجب يتم العلم قبل حصوله تلك الجزع وبعد تحققه يخرج عن المنازع فيه مع ان الكلام في نفس التكليف
لا اجزاء والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالغدير والتمك من المفدمات العقلية
المحذرة وعدم التسرف عدم الحبس للصوم بما جعله الله شرطا للوقوع او لا تكمل النصاب كزكاة في الزكاة واما جعل ارادة
المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الحنابلة لا كلام فيما كان مقدر للوقوع فقط كاللهاء بالنسبة الى الصلوة لانه
يجب تحصيله كالواجب لا يلزم من امر الامر اذا علم انتفاءه بنفسه فيجوز ان يعلم انه يتركه اختيارا لان الامتناع بالاخبار لا ينافي
الاخبار اذا تفرقت هذا مقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز توجبه الامر الى المكلف الفائد
للشرط مع علم الامر بانتفائه ان لم يكن المراد نفس الفعل المأمور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصله من نفس الامر من العزم
على الفعل ونوطين النفس على الامثال والابلاء والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس المأمور به مع العلم
بعدم الشرط ام لا والنظم ان كلهما ما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة لاصول بين المصنفين في بعضها هو النزاع
الثاني وقد اختلفت المقامان على كثير منهم كما نعلم من استدلالهم والتحج في الاول الجواز ولا يحضره الا ان كلام من انكره
ذلك لا الهكبر في شرحه في باب حيث قال ان ذلك غير جائز لما تضمن من الاعراض بالجهل بالاسلام من اعتقاد المأمور
الامر للفعل المأمور به منه ويطلب ذلك من صاحب العزم اية في واخر البحث فيه انه لا يقع في ذلك اما اوله فلما بينا
انه قد يحصل العلم للمأمور به بكونه مكلفا باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمك بل المدار على الظن فلا يلزم من الاعتقاد
الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف مشاهده كما هو المشاهدة العمومات لتسا ملة لظاهرة المكلفين مع ان كثير منهم لا يتمكن
عن الانعام والا لا يفي الواجب لشرط غالبا غائب الامر كون ذلك الاستعانة جازيا فانور في نفسه وناجزها انما يقع
اذا كان عزم من الحاح واما عن ذلك الخطاب فلا يقع فيه كما سيحكي واما ثانيه فذلك بسنن في التبع الجمع عليه اظهر
فان ظاهر الحكم التاميد وعلى القول بجوازه بل حصوله في العمل فالما لا يراه ظاهرنا فالحاصل ان الامر حقيقة في طلب
الفعل ويجوز في طلب العزم عليه والتوطين له لغرض الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط فربما على ذلك ما حازه عن
الخطاب ما قبل ان الامتحان لا يقع في حقه كما لا يراه عالم بالعبوات ففيه ما لا يخفى اذ لا يخفى فائدة الامتحان في حصول
حصول العلم للامر بل قد يكون الغرض للمكلف لانام التحج كالاخفى وما ذكرنا في الجواب عما في هذا المقام ايتم بانه لو جاز
الامر حجة مصلحة نفس الامر كما ذكرنا في الاول الامر على وجوب المقدمة ولا التهي عن صدق ولا على كون المأمور به حسنا
فان الدلالة على المذكور انما هي من خواص الصبغة فلا يخرج عنها الا بالضرورة على الجواز ومجرد الاستعمال لا يوجب حجة
حتى يحصل الاثر كالموجب لا جازا لانع من الدلالة لزم من عدم ارادة المذكور في بعض الاحيان لا يلزم عدم ذلك
اللفظ من حيث هو اما المقام الثالث فذهب احبنا فيه الى عدم الجواز وهو العام على الجواز واما في بعضهم
فجوزه مع علم المأمور بانتفاء الشرط ايتم ان التكليف لا يباطل انا بما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل فعلا
فواضح انما انتفى منه ما جعله الله شرطا للوجوب للوقوع معا لعل التسرف المحض ونحوها فانه رخص في التسرف ومنع
حال المحض فيجوز اخبار التسرف والصوم فلا يجوز فعله فيمنع شرعا وكذلك يجوز في حال المحض فيمنع فعله شرعا فكيف

بالوجوب المحرم معام اتحاد الجملتين مع كسبي لا في عندنا بين المنع بالذات والمنع بالغير فيجب التكليف لا بما صار
الامتناع من جهة سوا اختيار المكلف فلابد ما اجاب ابن الحاجب عنه بان ما لا يقع التكليف هو المحال الذي لا اوصاف
ولا ما اوردته عن المنع بل زعم عدم صحة التكليف مع محال الامر لا لشرك امتناع الامثال وقوله انا لا نقول باخصا
بجملته في التكليف في امتناع الامثال بل هو ذلك مع علم الامر وكيفية انما هو في هذه الصورة استحباب وجود الآلة
ان حسن الامر قد يكون لصالح متعلق بنفسه دون المأمور به كالغرض التوطين ونحوهما وقيل ان هذا خرج عن المنع فيه
والثاني انه لو لم يقع التكليف على علم عند شرطه لم يحصل ذلك بالذات بل بالضرورة من الدين كما الملازمة فلا تكلنا
بشيء فقد انفي شرط من شرطه واقطع ارادة المكلف بقوله ان الكلام في شرط الوجوب الارادة من شرط الوقوع لا بغيره
يصح ذلك على القول بكونه مجزأ في الارادة وبطلان بدعي الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف هو باطل بالضرورة
اما الملازمة فلا يمنع الفعل بعد انقطع التكليف عنه وبطلان العلم بمقتضى علم صفات التكليف الى التمام والاعمال
العلم بالاثبات به فيما بعد فلا يصح حصول العلم بالواجب الموسع بعد انقضاء الوقت بمقدار الواجب شجعا للشرط مع عدم
فلا يخط هذا الكلام بالتبني الى جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وقيل منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن
المعلوم المحتمل كما مر في الاشارة اليه ومنع بطلان الثاني لو اراد حصول العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان
انقطاع التكليف حال الفعل ايض على كلام الرابع لو لم يصح لم يعلم ابرهيم وجوب حج ولده لانقضاء شرطه عند وفاته
وهو عند النسخ وقد علمه قطعا والام لم يقدم على فعله بل لم يحج الى فداء واجب عنه بالنع من تكليفه به ثم بالذات
الحقيقة بل انما كلف بمقتضاه كالاخضاع وتناول المديرة ونحو ذلك بدليل قوله نعم قد صدقت اقول فاما ما جرحه فلا
عن ان يؤمر بعد ذلك بالذات بحج نفسه بخبر ان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون قاطن ان يسئره بها وعالم
بؤمره من المقدامات فلا يجوز ان يكون الفداء من جنس المقدامات وقيل ان ذلك لا يناسب لمكان مثل ابرهيم و
اشهاره بالفضل لذلك وكذا اسم قبل ولا اشهاره بدين الله ولا ما ورد ان المراد بدفع عظيم هو كونه لا اشهارا
بصدقه الزيادة معارض باقية اذ يجب مع كون المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب بان ذلك من باب البدء الذي
يقول به الشافعي وهو مشكل لان البدء انما هو في الافعال التكوينية لا في الاحكام والالتزام بحج في الاحكام هو
النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الآخر مجازا فيقول ان النسخ بدء في الاحكام ان البدء نسخ في الافعال ويمكن قوله
بان المراد حصول البدء فيما ظهر من الله نعم وعلم من قبله انه يذبح ويصد عنه الذبح بغيره قوله نعم اريد في التمام ان
اذ يجب لا امر في نعم بل يجب فيكون في المعنى اخبار عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع عن الله نعم ثم بدا الله تعالى
فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى عن موته لمعروس ثم ظهر خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته في الحجر في المنام مسببة عن
ثم يرفد في الكلام ويشهد بذلك قوله نعم حكاه عن ابي عبد الله ما لا يفتل ما يؤمره لا في جعله ما بالاب النسخ والقول
بجوازه قبل العمل بما عند حضوره ومن باب رادة الغرض والتوطين فاما مع ان حصول العلم لا يبرهيم في حق
المنع لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحدا والحال ان
فقد روي عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ان المكلف اذا دخل الوقت وجب اوصافه الزمنية قبل مضى
بمع الصلوة وانقضاء النية من وجده الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المائنة او منع عنها ما منع فلا يكون مكلفا
بالمائنة فلا ينقض الماء انقضاء ولعله وجه ظهور التصوم ومنها ما لم يمنع عن الحج في العام الاول ثم
ما اذا لم يلف ما له فلا قضاء وقوع المسئلة كثيرة وتجاويزها الزوم الكفاية على من افطر في شهر رمضان ثم من

هذا هو الوجه في الامتناع من جهة سوا اختيار المكلف فلابد ما اجاب ابن الحاجب عنه بان ما لا يقع التكليف هو المحال الذي لا اوصاف ولا ما اوردته عن المنع بل زعم عدم صحة التكليف مع محال الامر لا لشرك امتناع الامثال وقوله انا لا نقول باخصا بجملته في التكليف في امتناع الامثال بل هو ذلك مع علم الامر وكيفية انما هو في هذه الصورة استحباب وجود الآلة ان حسن الامر قد يكون لصالح متعلق بنفسه دون المأمور به كالغرض التوطين ونحوهما وقيل ان هذا خرج عن المنع فيه والثاني انه لو لم يقع التكليف على علم عند شرطه لم يحصل ذلك بالذات بل بالضرورة من الدين كما الملازمة فلا تكلنا بشيء فقد انفي شرط من شرطه واقطع ارادة المكلف بقوله ان الكلام في شرط الوجوب الارادة من شرط الوقوع لا بغيره يصح ذلك على القول بكونه مجزأ في الارادة وبطلان بدعي الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف هو باطل بالضرورة اما الملازمة فلا يمنع الفعل بعد انقطع التكليف عنه وبطلان العلم بمقتضى علم صفات التكليف الى التمام والاعمال العلم بالاثبات به فيما بعد فلا يصح حصول العلم بالواجب الموسع بعد انقضاء الوقت بمقدار الواجب شجعا للشرط مع عدم فلا يخط هذا الكلام بالتبني الى جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وقيل منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن المعلوم المحتمل كما مر في الاشارة اليه ومنع بطلان الثاني لو اراد حصول العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايض على كلام الرابع لو لم يصح لم يعلم ابرهيم وجوب حج ولده لانقضاء شرطه عند وفاته وهو عند النسخ وقد علمه قطعا والام لم يقدم على فعله بل لم يحج الى فداء واجب عنه بالنع من تكليفه به ثم بالذات الحقيقة بل انما كلف بمقتضاه كالاخضاع وتناول المديرة ونحو ذلك بدليل قوله نعم قد صدقت اقول فاما ما جرحه فلا عن ان يؤمر بعد ذلك بالذات بحج نفسه بخبر ان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون قاطن ان يسئره بها وعالم بؤمره من المقدامات فلا يجوز ان يكون الفداء من جنس المقدامات وقيل ان ذلك لا يناسب لمكان مثل ابرهيم واشهاره بالفضل لذلك وكذا اسم قبل ولا اشهاره بدين الله ولا ما ورد ان المراد بدفع عظيم هو كونه لا اشهارا بصدقه الزيادة معارض باقية اذ يجب مع كون المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب بان ذلك من باب البدء الذي يقول به الشافعي وهو مشكل لان البدء انما هو في الافعال التكوينية لا في الاحكام والالتزام بحج في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الآخر مجازا فيقول ان النسخ بدء في الاحكام ان البدء نسخ في الافعال ويمكن قوله بان المراد حصول البدء فيما ظهر من الله نعم وعلم من قبله انه يذبح ويصد عنه الذبح بغيره قوله نعم اريد في التمام ان اذ يجب لا امر في نعم بل يجب فيكون في المعنى اخبار عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع عن الله نعم ثم بدا الله تعالى فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى عن موته لمعروس ثم ظهر خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته في الحجر في المنام مسببة عن ثم يرفد في الكلام ويشهد بذلك قوله نعم حكاه عن ابي عبد الله ما لا يفتل ما يؤمره لا في جعله ما بالاب النسخ والقول بجوازه قبل العمل بما عند حضوره ومن باب رادة الغرض والتوطين فاما مع ان حصول العلم لا يبرهيم في حق المنع لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحدا والحال ان فقد روي عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ان المكلف اذا دخل الوقت وجب اوصافه الزمنية قبل مضى بمع الصلوة وانقضاء النية من وجده الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المائنة او منع عنها ما منع فلا يكون مكلفا بالمائنة فلا ينقض الماء انقضاء ولعله وجه ظهور التصوم ومنها ما لم يمنع عن الحج في العام الاول ثم ما اذا لم يلف ما له فلا قضاء وقوع المسئلة كثيرة وتجاويزها الزوم الكفاية على من افطر في شهر رمضان ثم من


في ذلك اليوم او حصل له مفطر اخر من سفره ردي وغيره ردي ونحو ذلك وفيه اشكال ولا دليل على انحصار الكفارة
 في افطار الصوم النام النفس الامر بل قد يجزى به فعل فلا حراما وانظر صوم رمضان يجب عليه العقل في التكليف
 ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب **فان** اختلفوا في ان التمس اذا اوجبت باثم نسي وجوبه هل يفي بجواز
 ام لا والظاهر ان الجواز ثابت بالبراءة الاصلية ثابت حرمها وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي سيقدر من امر محل
 التراجع هو ثبوت حكم اخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص والاصحاب عدله فالا نوى عدمه بل يرجع الى الحكم السابق
 البراءة او الاباحة والتحريم بالنظر في الموارد مثل ان يكون من العبادات فيجوز له كونه اشرعا بدون الاذن والعدان و
 الشك في ان يكون مباحا او المعاملات فالاصل البراءة من اللزوم لا صاعدا من ثبوت الاثر بالنظر في الاقوال فيما لم يرد فيه
 نص فان منهم من قال فيه التحريم ومنهم من قال غير ذلك فاقبوا من ان المراد بوجوب المحرم المنسوخ قبل الفرضة
 فيلزم بطلان الجواز المراد عند بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التفسيرية فمما لا رجوع الحكم السابق وان كان
 حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال استثنى الوجوب ورفضه ونسخ المنع عن الترك ونحوها اما الوجه في اوضح
 بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال **ح** يجوز على بقاء الجواز بان الامر لا يجازي بل على الجواز مع المنع من الترك فالمفطر
 الجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه البين برفضه حصول معناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد
 جزئيه وعدم بقاء الجنس مع اعدام الفصل انما يسلم لو لم يخله فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز
 الترك في انضمامه الى جواز الفصل يحصل الاباحة وقتئذ ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج ومقدور وجودهما انما
 هو في ضمن الفرد فلا معنى للمنفك بينهما مع ان المحققين منهم من جرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام
 منصرف في المحنة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الا لربعة التي يتركب الجواز معها وما يثبت في الاجتهاد من
 بناء الفصل الاخر فحينئذ حصل الجنس في ضمن الفصل الاول غير محتمل في ضمن فصل اخر فاذا انتفى الفصل الاول بنا
 الله اوجب صولة ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت عليه الفصل لوجود الجنس والمنفرد بين الفصلين
 لا يجمع القول بالاستصحاب ان تفارن رفع الفصل وجود فصل اخر في الخارج سلمنا لكنه معارض بالاستصحاب
 القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان مفقودا ببقاء حصوله الا ان مشكوك فيه فان قلت لا يثبت حصول القيد
 لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب لم يرفع استصحاب الجواز ثم اظن قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط
 القيد فان قلت الارتباط هو القيد امر اعتباري وبعد حصول الطرفين اتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك
 قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم بقاء الجنس وهو مستصحب غايته الامر حصول الظن بالجواز بالاستصحاب
 بين لان الانضمام في نفس يحتاج الى دليل بل لان البين بالانضمام يحتاج الى البين ببقاء المنضم البر وهو غير
 مثبت لان كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يفيق ويد ولا مفيد لعدم البين
 بالانضمام انما هو لعدم البين ببقاء المنضم البر فكما ان بقاء المنضم البر اعني الجواز مستصحب حتى يثبت البين بخلاف
 فكذلك عدم كون القيد مثبت حتى يثبت البين بخلافه والاستصحاب لا يوجب البين فيعارض الاستصحاب بان
 يتساطان في المورد بل احكم وبعبارة اخرى كما ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب لا اصل عدم تحقق الاباحة
 بالمعنى الاخص والاستصحاب ان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طرفي بان البحث علم ان البقاء على القول
 بالبقاء هو الاستصحاب لا الاباحة ولا غيرها مما توهم فان عين الوجوب هو الطلب الرابع **ث** ان هذا الاصل
 وان قل من غير بل لا يجزى لان لرفع الاما توهم بعض الاضمار من يرفع جواز الجملة بعد انقضاء الوجوب العينة بسبب

في ذلك اليوم او حصل له مفطر اخر من سفره ردي وغيره ردي ونحو ذلك وفيه اشكال ولا دليل على انحصار الكفارة
 في افطار الصوم النام النفس الامر بل قد يجزى به فعل فلا حراما وانظر صوم رمضان يجب عليه العقل في التكليف
 ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب **فان** اختلفوا في ان التمس اذا اوجبت باثم نسي وجوبه هل يفي بجواز
 ام لا والظاهر ان الجواز ثابت بالبراءة الاصلية ثابت حرمها وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي سيقدر من امر محل
 التراجع هو ثبوت حكم اخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص والاصحاب عدله فالا نوى عدمه بل يرجع الى الحكم السابق
 البراءة او الاباحة والتحريم بالنظر في الموارد مثل ان يكون من العبادات فيجوز له كونه اشرعا بدون الاذن والعدان و
 الشك في ان يكون مباحا او المعاملات فالاصل البراءة من اللزوم لا صاعدا من ثبوت الاثر بالنظر في الاقوال فيما لم يرد فيه
 نص فان منهم من قال فيه التحريم ومنهم من قال غير ذلك فاقبوا من ان المراد بوجوب المحرم المنسوخ قبل الفرضة
 فيلزم بطلان الجواز المراد عند بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التفسيرية فمما لا رجوع الحكم السابق وان كان
 حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال استثنى الوجوب ورفضه ونسخ المنع عن الترك ونحوها اما الوجه في اوضح
 بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال **ح** يجوز على بقاء الجواز بان الامر لا يجازي بل على الجواز مع المنع من الترك فالمفطر
 الجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه البين برفضه حصول معناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد
 جزئيه وعدم بقاء الجنس مع اعدام الفصل انما يسلم لو لم يخله فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز
 الترك في انضمامه الى جواز الفصل يحصل الاباحة وقتئذ ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج ومقدور وجودهما انما
 هو في ضمن الفرد فلا معنى للمنفك بينهما مع ان المحققين منهم من جرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام
 منصرف في المحنة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الا لربعة التي يتركب الجواز معها وما يثبت في الاجتهاد من
 بناء الفصل الاخر فحينئذ حصل الجنس في ضمن الفصل الاول غير محتمل في ضمن فصل اخر فاذا انتفى الفصل الاول بنا
 الله اوجب صولة ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت عليه الفصل لوجود الجنس والمنفرد بين الفصلين
 لا يجمع القول بالاستصحاب ان تفارن رفع الفصل وجود فصل اخر في الخارج سلمنا لكنه معارض بالاستصحاب
 القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان مفقودا ببقاء حصوله الا ان مشكوك فيه فان قلت لا يثبت حصول القيد
 لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب لم يرفع استصحاب الجواز ثم اظن قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط
 القيد فان قلت الارتباط هو القيد امر اعتباري وبعد حصول الطرفين اتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك
 قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم بقاء الجنس وهو مستصحب غايته الامر حصول الظن بالجواز بالاستصحاب
 بين لان الانضمام في نفس يحتاج الى دليل بل لان البين بالانضمام يحتاج الى البين ببقاء المنضم البر وهو غير
 مثبت لان كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يفيق ويد ولا مفيد لعدم البين
 بالانضمام انما هو لعدم البين ببقاء المنضم البر فكما ان بقاء المنضم البر اعني الجواز مستصحب حتى يثبت البين بخلاف
 فكذلك عدم كون القيد مثبت حتى يثبت البين بخلافه والاستصحاب لا يوجب البين فيعارض الاستصحاب بان
 يتساطان في المورد بل احكم وبعبارة اخرى كما ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب لا اصل عدم تحقق الاباحة
 بالمعنى الاخص والاستصحاب ان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طرفي بان البحث علم ان البقاء على القول
 بالبقاء هو الاستصحاب لا الاباحة ولا غيرها مما توهم فان عين الوجوب هو الطلب الرابع **ث** ان هذا الاصل
 وان قل من غير بل لا يجزى لان لرفع الاما توهم بعض الاضمار من يرفع جواز الجملة بعد انقضاء الوجوب العينة بسبب

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

١
للأجزاء وتجتمع
وهذه في القسم الأول وفي
بعض آخر تسمى أفضاء للأجزاء
ووجب عدمه أو في بعضها يمكن التأويل
وعدمه وتوضيح ذلك يحتاج إلى



لا يحسن ما هو عليه بالاصحاح
الاصحاح الثاني في بيان
الاصحاح الثالث في بيان

(الاصحاح الثاني في بيان)

التكليف الثاني يتم مطلقا فلا نظم ان هذا لا يتدرج تحت اصله بخلاف الموارد فلا بد من ملاحظة ان
ثم ان الظن ان التكليف بعدد محبب اختلاف لان احوال التكليف في الاصل المطلقة اما هو الطبيعة لا بشرط
المرء ولا التكرار والطبيعة تحصل بوجوده منها فصوله الظاهر فيجب مع الوضوء في وقت مع التمسك في اخرها بينهما
حصلت فقد حصلت في قول موضع خلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمغيبه
لحصول الامتثال بعدد وجوبه عادة والقضاء بتبقيها بالنسبة الى ذلك التكليف انما يكون عند الاجزاء بالنسبة
الى الامر الاخر فوجوب القضاء والامادة لم يكشف انظر طهارتها ما هو عند حصول الصلوة بالطهارة البغية
لا للاختلاف في الصلوة بالطهارة النظرية فعملها ثابتا ما هو لعدم الابتنان بالاولى لا الثانية وكذلك فعل الصلوة
ثابتا بالماتية لاجل اختلاف المبدل لا البديل ولذلك لا تعاد بالطهارة الثانية وان كانت بالنسبة الى مطلق الامر
انتم من البديل والمبدل فلا نظم مدعى الله انه على سقوط القضاء بتدعي السقوط حتى بالنسبة الى المبدل وتعد
التراع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاجزاء بالنسبة الى الحال التي
وضع المأمور به عليها من يقول بعد ما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البديل والمبدل الثاني
محل التراجع في هذه المسئلة تجر على وجهين الاول هو ان الابتنان بالمأمور به على وجهه هل هو مسقط للتعبير بمعنى
لا يقتضيه ذلك الامر فلهذا ثانيا قضاء ام لا والظن ان المخالف في قول انه لا مانع من انقضائه ثانيا قضاء في الجملة
لا انه لا بد ان يقتضيه ثانيا ثانيا كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون معناه
بفعله ثانيا قضاء ويجوز والظن ان التراجع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار ذلك فيعود التراجع في نفسه
ذلك قضاء ونحن انفس هذا التعبير ونخرج في الاستدلال على الجواب الاول ونقرر الادلة على ما يطابقه ثم ان
مع قطع النظر عن الخلاف في كون القضاء تابعا للاداء او بغيره في خلاف يجري على القولين كما لا يخفى ولكن قطع
النظر عن كون الامر بالطبيعة او لا في التكرار اذ في المرة للغير انما هو بالتصديق اسقاط القضاء على القول بالاجزاء
انما هو من جهة عدم الدليل بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر في مثلها ثانيا فبسط لا يترتب وكما ثبت
فلهذا ثانيا في التكرار انما هو بالاداء والتكرار فيما يخصه من القول بعدم دلالة على الاجزاء انما هو من باب القضاء والا
الابتنان في القضاء بطلان على حقه مع الادراك هو الفعل كقولهم اذا قضيت الصلوة واذا قضيت مناسككم
الشك في فعلها فان في الوقت المحدود بعد فوات الوقت سواء كان وجبه عليه في الوقت كمالك الصلوة وعدم وجوبه
ام لا يجب كالتام والناس في الحاضر والمناسك في الصور وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المصطلح عليه المنص
البير لا ملا في الثالث استدراك ما تقدم في قوله بالانقضاء في كماله لا يوجب فوركا كما تجب اذا انقضت
على الثاني ثانيا القضاء وانما هو بغير القضاء الشرعي ما وقع فالحال بعض الادعاء المعبره في كماله لا يوجب فوركا كما تجب اذا انقضت
والجواب يقتضي بعد التسليم ان الحكم اسما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في قوله بعد خروج الوقت المحدود وكقولهم
الجمعة يقتضي ظهر انما هذه المقدمات فنقول اخلاف اصوليون في ان ابتنان المأمور به على وجهه هل يقتضي
بغير سقوط القضاء بعد انقضاءه على التمسك بالامتثال على قولين المشهورين وخالف فيهما بواشتم وعبد الجبار لسا
ان الامر لا يقتضي الا طلب الماتية المقتضية ولا اعتبار مرة ولا تكرار كما تحققت ومعناه ان المصطلح به ايجاد الطبيعة وهو
يحصل بايجاد نفسه والمفروض حصوله فلا يفي في طلبه في وقت الوجوب بل في وقت انقضاءه لما تحققت
فقد لالة الامر في التكرار فلو ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض

صحة الاشكال بالقول في الاجزاء مع القول بالامر
مستطوع في وقت الامر كما لا اشكال في اجتماع
القول بعدم الاجزاء مع القول بالتكرار وهو يجوز
اجزاء القول بالقول بالاجزاء مع القول بالتكرار
واما لا يخفى انما هو الاول فلان الثاني يكون الامر
الاشكال انما يقول يكون في الامر الثاني
الاشكال مثلا من اجل ان المطلوب لا يتردد كما عا
فعله ولا خلاف القول بعدم الاجزاء فان التكرار
فيه انما هو لاجل التكرار فيقول ج ان القول بان الامر
يقتضي الاجزاء بمعنى عدم لزوم الاعادة من باب التكرار
مع القول بان الامر يقتضي التكرار فيقول ج ان
الاجزاء على ان يكون في نفسه فلهذا ثانيا قضاء
فلا بد من القول بالتكرار القول بعدم الاجزاء واما
الثاني فلان الثاني يقتضي الاجزاء انما هو من باب
الاشكال فيقول هو هذا امر في احداهما غير الآخر
واخفى والتكليف قد اشغل في كل من الامرين بابتنان
الطبيعة مرة مرة واحدة ومن هذا عين
القول بالامر والطبيعة والاداء يلزم عليه ان
بالطهارة الزاوية فيجتمع القول بغيره
مع القول بالطبيعة او لا ثم اعلم ان مقتضى
النسبة بين مسئلة الاجزاء وعدمه وبين مسئلة
ان القضاء مانع للاداء بالغيرين الاول لعدم
موجبه فيها انكشاف الفساد قبل خروج الوقت
يجوز مسئلة الاجزاء عدمه ولو ترك الابتنان
بالمأمور به راسا في الوقت تجزى مسئلة
الامر انقضت للاداء ام بالغيرين لعدم
اجتماعها معا في الوقت بطلان الظاهر والتكليف
الفساد بعد خروج الوقت فانما هو في الزمان
ما وفي هذه الصورة التي هي مادة الاجتماع يكون
الامر منقول من جهة ان الصلوة حين فعلها
بطلان الظاهر قبل ان ينكس الحاشية في نفسه
ام لا فلو قل ان الامر يقتضي الاجزاء فلو فوت
ولو قبل عدم انقضائه الاجزاء فيتحقق الوقت
وبعد ثبوت الصلوة في الوقت فيستأنع
في مقام اثبات الكبر في ان القضاء هل هو
الاول يقول يقول بالتكرار من قال بالامر
الاول يقول يقول بالتكرار من قال بالامر

هذا مع ما ذكره قبل ذلك في عدم ابتناء الكلام في المقام على مسئلة المرة والتكرار لا يخلو من ثبات
والوجه في الاستدلال على الاجزاء هو عدم معقوله عدم الاجزاء على معنى جواز ان يقع
في الزمن ما يجب الاتيان به ثانيا فان جواز ثباته في الزمن ان اريد جوارحه مع بقاء التكليف فيه ان التكليف في بقاءه واستمراريته مع بقاء
وعرفا حصوله فقلته في الخارج وعدم حصوله في غير جوارحه مع بقاء التكليف فيه ان التكليف في بقاءه واستمراريته مع بقاء
مع فرض سقوطه في غير جوارحه مع بقاء التكليف فيه ان التكليف في بقاءه واستمراريته مع بقاء
فقد لالة الامر في التكرار فلو ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض

و اما در این کتاب که در بیان احوال و سیرت و صفات و مناقب و کرامات و غیره از آن بزرگواران است که در این کتاب مذکور است

قوله شرط الوعد
بان يكون المطلوب
ترك الماهية واحد
من ازمته العزم على البدل
قوله او شرط العزم
بان يكون المطلوب
المطلوب نزل الماهية
في مجموع ازمته العزم
من حيث المجموع

انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب ما يدور واما الافراد المتمايزة بسائر الشخصات فكل من تلك الزمان
بامره مقبنة وارتكبت الزمان مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترتيب فان الطبيعة لم يزلت مع ان الامتثال بالذ
الاخرى مع لعل المقدم ورتبة لان المقدم ما ينسب وطرفه فكل لا يمكن بحسب زنايين في ان واحد لا يمكن ذلك احدهما في ان
وتكالب الاخرى بالجملة فلا بد من تلك الطبيعة راسا في ان من لا بد ان يتحقق الامتثال ولا يحصل الا بتلك جميع الافراد
تنبيه كل من قال بكون الشيء للذات والادام لا بد ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول فلا بد من
عدم القول به من هذه الجهة فادعاء بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه هذا القول بالفور فيكون ما فيه مع الشيء
في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار فيصير من ههنا العلامة في التكرار في عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار
ولا يلزم ان يكون ذلك للتلزام بين القولين من يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعلمه بدعي البناد في الفور ويقول
بان العلة لا بد من العلة المستوية لامثال المولى في التكرار ما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاعراء بالمجمل فيقول
القول بالفور **وان** اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والشيء في شئ واحد وموضع التراجع ما اذا كان الوحدة
بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعد الجهة فيه بان يكون موردا لها من جهة واحدة فهو ما لا يتعد
في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالجموع وربما منع بعضهم من ذلك بان هذا التكليف مع لا انه يتكليف بالجم
ولعله نظر الى كون الامر المطلوب مسبوقا بالاذاة واجتماع ارادة الفعل والتكليف واما الواحد بالجنس فهو ما
لا يتراجع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله والتمسك بالعمروان منع بعض المعترضين ان
جعل حسن البيع من مقتضاها التمسك بالجنس وهو في غاية الضعف كما ان اختلف الاراء في هذا فلهذا في شئ
ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب ههنا هل الاشاعة والفضل في اذان من قد ما يتا وهو القلم من كلام السيد في هذا
وهو مذهب الجمل من قولنا ما خربنا كونا المحقق الاردي على سلطان العلماء والمحقق الخراساني وولد المحقق والفتا
المدقق الشيرازي والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين امثالهم بل ونظم من الجمل حيث يقول كلام
الفضل في اذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضا بذلك بل ينظم من كلام الفضل ان ذلك كان من مسائل الشيعة
واما الخالف فيه كان من العامة كما اشار اليه في تلك العلامة المجلس في كتاب بحار الانوار وبنظر هذا المذهب جماعة
افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر احنابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من المسائل
الكلامية ولكنها لما كانت بغير علمها اكثر من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فحق نقضه آثارهم في ذلك
والك يقول في نفسه ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى بينهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في اذا انقضت
فان المفروض انها شئ واحد متحقق في محط البحث فيها هو الكون لكن هو جزء الصلوة فهذا الكون هو شئ واحد فانه هو الذي
يحصل به الغضب يحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شئ واحد جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة فاما موربه من
حيث انه تصرف في مال الغير وغضب منه عن تركه على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما يتعلق بالطبيعة على
ما اسلفنا لك فحقه فيعلق الامر بطبيعة الصلوة ومعلق انتهى بطبيعة الغضب وهذا وجد ما المكلف بسوء اخبا
في شخص واحد لا يرد من ذلك فيجوز على الامر بغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا يكون الشئ الواحد
محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلام لا يوجد له الا بالفرق فالمراد بالتكليف بالكل هو ايجاد الفرد وان
كان متعلقا بالكل على الظاهر لا يمكن وجوده في الخارج فيبيع التكليف بايجاد في الخارج قلت ان اردت عدم
امكان الوجود في الخارج بشرط انه مستمر ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزئيا لان وجود

الكل لا بشرط لا ينافي وجوده مع الفشرط فاذا تمكن من ان ينافي في ضمن فرد فقد تمكن من ان ينافي لا بشرط فانه الامر في نفسه
في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان مستعابدا للواسطة وهذا كلام سار في
جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدم للتحقق الكل في الخارج فلا غبار في التكليف به مع الفكن
عن المقدمات فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكل على ما نبين عليه الامر بكيفية
فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدم الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا
الكون الخاص ما هو به وهو عينه من غير ان ينفرد من الغضب التي هي الطبيعة يستلزم التي عن جميع افراده ولو كان
ذلك ايتم من باب مقدم الامثال بمقتضى التي فان مقدم الحرام حرام ايتم فاد الحذور وهو اجتماع الامر والنجي شي
واحد فخصي قلت منع او لا وجوب المقدمة ثم تلم وجوب الشيء الذي ينافي في موضعه ولكن غايه الامر ح نوصف
على فرد ما من الكون لا الكون الخاص بالخير وانما اخار المكلف مطلق الكون في حق هذا الشخص المحرم فان قلت نعم
ولكن ما ذكر من كون الامر بالكل مقتضيا للامر بالفرد بمقتضى كون كل واحد من ما يصدق عليه فردا ما هو امر
باب مقدمه ايتم والامر ان لم يتحقق فلفظ بالكون الخاص عنها لكنه يعلق به خبرا فغاد الحذور لان الوجوب الخبري
ايتم بفتح اجماع مع الحرام قلت اما اول هذا ليس بواجب شي يري كاحققنا لك في بحث الواجب الخبري والامر
فوق بين الواجبات الخبرية والتخييرية وحاصلا ان التخييرية افراد الواجب العيني بحكم العقل وجوب افراد خبر تابع
لوجوب الكل والامر التخييرية بالعكس فوجوب افراد في العينة توصلي ولا مانع من اجتماع مع الحرام كما يعرف به التضم
وثابت اننا منع التخييرية بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول ان الامر بالكل فان اخذ فردا واحدا من افراد المباح
فرد فبعض الفرد والشخص ايتم عينا كاصل الكل والامر ان كان الكل مباحا فالخبرية بين الجميع والامر في الافراد المباح
فليس في ذلك الفرد العينة المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مصفطا من الزا
في التوصلات بل التخييرية ان فو لم ان الواجب التوصلية يجمع مع الحرام على هذا التضم لا بد ان يكون معناه انه مصفط
عن الواجب لا انه واجب حرام كالانجته وقد حققنا لك في مقدمه الواجب ان المقدمه التي هي موضع التراجع في الوجوب
وهو هي الفرد وان المباح التي كانت من افعال المكلف والامر قد يصير مقدمه الواجب با غير مقدمه بل من غير
فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل فيه خبر من ذلك اطلاع وقد يكون شيا حراما وبهم الواجب به فغايه الامر في
التكليف هنا سبب هو الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمه مظم مطلوبا للامر وكل واحد مما يمكن
ان يتحقق به الواجب واجبا تخييرية ان لم لو فرض ان احضار شخص الصلوة مثلا في الدار الغضوبه فحق ايتم نقول بان شاع
فلا بد اما من الوجوب والنجيم فان قلت ان هذا انما يتم على القول بوجود الكل الطبيعي وهو ثم قلت مع ان اننا
في موضعه عند المحقق هو الوجود وقد بينا لك في مسئلة تعلق الامر بالكل المناس عن ذلك على القول بعدد ايضا
فان قلت المقد المشترك لا تنزع من الافراد التي من عليها الحزم كيف يجوز طلب وكيف يمتاز عن الحرام فخلص عنه
قلت ان مبدء الصلوة المشترك من الافراد انما هي منزهة عنها باعتبارها افراد الصلوة لا باعتبارها اعتبارا
المتنزع عنها من هذا الاعتبار هو مبدء الغضبة التي انما لو لم يخرج ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثير منها الجا
المكروه فان الاستحالة المنصورة انما هي من جهة اجتماع لصديقه الاحكام الخمسة كلها متضادة بالبدية فلو لم
يكن مقدم الجحفة الواحد الشخص محب للزوال والنجيم والحق وهو مح على الحكم مع ان هذا يدل على المظم بطريق اولي
اذا انتهى المكروه تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنه عن التهي المنته في اخر من الامور

فيلزم ما نحن فيه فان التسمية بينهما ما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان الفعل لا يدل على امتناع الاجتماع
في المنع عنه بخبرنا انهم لو كان احسن من المأمور به مطلقا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما ستفهم انهم نعم ذلك
افرادا لاصولهم الكلام في المسائل وما نحن فيه يشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لا دراجعة في المسائل الاصولية انهم
وجوه لكن المسئلة التي انصب بالمسائل الاصولية لا يثبت على ذلك الا لفظا وان كانت اجرة في الاصول الكلامية
على بعض الوجوه فلزم جمع الخبر للدليل ونقول معنى قولنا لا يثبت في الحمام ولا ينقطع وقت طلوع الشمس ان ترك
هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكره مع انها واجبة وصحبة ومعنى الوجوب الاستحباب هو رجحان الفعل لما
المنع من تركه او عدمه ورجحان تركه ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في عمل واحد وقد اوجب عن ذلك
بوجه الاول ان المناهي الشرعية واجبة في شئ خارج عن العبادة بخلاف النجاسة بحكم الاستبراء فانتهى عن الصلوة
في الحمام انما هو التعرض للرشاش وفي معارضة الامل عن انقار البعوض في البطائح عن غرض التسلل بخلاف ذلك فلم يجز الجمع
والوجوب فيه ولا منع هذا الاستبراء بحجة وثابت ان معنى كراهته تعرض الرشاش ان يكون في معرض الرشاش
مكره وهذا الكون هو بعيد الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص من اجتماع الكونين كون واحد وان قلت ان مطلق
الكون في معرض الرشاش لا كراهية فيه انما المكره هو التعرض له حال الصلوة فقلت ان المنع من ان الصلوة في الحمام
منتهى عنها الكوفة معرض الرشاش فانتهى انهم غفلوا في الصلوة وعادوا لحدود وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكره
وانتهى عن الصلوة في الحمام لانه من مقتضاه ان يعاد الحد ويثبت ثالث ان الفرق بين كوننا لا نصل في الحمام
ولا نصل في الدار المغصونة بحكم محض فقلت ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصونة انما هو لاجل التعرض للنجاسة
وهو خارج عن جبهة الصلوة واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون
الصلوة وراعى ان هذا لا يثبت في كثير من الحمامات في كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهية الصلوة بما لو كان
معرضا للرشاش والحكم بعدم الكراهية في غيرها انهم في غاية البعد وكون العلة والنكته هو ذلك في اصل الحكم كوضع
ارباع الا باط في غسل الجمعة لا يثبت كون الكراهية انما لذلك كما نشاهد في غسل الجمعة هذا كله جار من انهم
انهم عنده واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة كما يكون من جزيئات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا
الضم ان يقول بطلانها جرمًا ولم يبعد ذلك منه ولا مناصح من ذلك بوجه هذا انهم يدل على بطلان هذه الصلوة
ان المراد بالكراهية هو كونها اقل ثوابا لبعض الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره وراعى انهم انطلقوا في الصلوة في
التعرض عن خصوصياتها واما في ذلك من جهة بعض خصوصياتها كالصلوة في المسجد فقد يفتقر كل صلوة في الحمام
وقد يفتقر كل صلوة في البيت فلا يرد ما يثبت انهم من ذلك كون جل العبادات مكرهة لكون بعضها دون بعض في
الثواب فليز كراهية الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في مسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مرادنا
من انهم ان ترك هذه الصلوة واختار ما هو ارجح منها احسن فترك الصلوة في الحمام واختر الصلوة في المسجد والبيت
وانت خبير بان ذلك انهم قالوا لا يثبت في ترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص الصلوة من جهة هذا النبي
لا يجمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك اعرفت بان الخصوصية واجبة في هذا الصلوة في المسجد
عن اصل العبادة منع هذه المنفعة ما يطلب فعلها بغير تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فلهذا الاول يلزم عدم الكراهية
وعلى الثاني عدم الوجوب على الثالث يلزم الحد وروى ان قلت ان المراد بالانتهى ليس هو الطلب المحض بل هو كونه
عن بيان حال الفعل بانها اقل ثوابا من غيره فلا يطلب محض يلزم اجتماع الامر والنهي فقلت مع ان هذا يقتضي محض لا

فيلزم ما نحن فيه فان التسمية بينهما ما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان الفعل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنع عنه بخبرنا انهم لو كان احسن من المأمور به مطلقا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما ستفهم انهم نعم ذلك افرادا لاصولهم الكلام في المسائل وما نحن فيه يشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لا دراجعة في المسائل الاصولية انهم وجوه لكن المسئلة التي انصب بالمسائل الاصولية لا يثبت على ذلك الا لفظا وان كانت اجرة في الاصول الكلامية على بعض الوجوه فلزم جمع الخبر للدليل ونقول معنى قولنا لا يثبت في الحمام ولا ينقطع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكره مع انها واجبة وصحبة ومعنى الوجوب الاستحباب هو رجحان الفعل لما المنع من تركه او عدمه ورجحان تركه ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في عمل واحد وقد اوجب عن ذلك بوجه الاول ان المناهي الشرعية واجبة في شئ خارج عن العبادة بخلاف النجاسة بحكم الاستبراء فانتهى عن الصلوة في الحمام انما هو التعرض للرشاش وفي معارضة الامل عن انقار البعوض في البطائح عن غرض التسلل بخلاف ذلك فلم يجز الجمع والوجوب فيه ولا منع هذا الاستبراء بحجة وثابت ان معنى كراهته تعرض الرشاش ان يكون في معرض الرشاش مكره وهذا الكون هو بعيد الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص من اجتماع الكونين كون واحد وان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهية فيه انما المكره هو التعرض له حال الصلوة فقلت ان المنع من ان الصلوة في الحمام منتهى عنها الكوفة معرض الرشاش فانتهى انهم غفلوا في الصلوة وعادوا لحدود وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكره وانتهى عن الصلوة في الحمام لانه من مقتضاه ان يعاد الحد ويثبت ثالث ان الفرق بين كوننا لا نصل في الحمام ولا نصل في الدار المغصونة بحكم محض فقلت ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصونة انما هو لاجل التعرض للنجاسة وهو خارج عن جبهة الصلوة واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة وراعى ان هذا لا يثبت في كثير من الحمامات في كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهية الصلوة بما لو كان معرضا للرشاش والحكم بعدم الكراهية في غيرها انهم في غاية البعد وكون العلة والنكته هو ذلك في اصل الحكم كوضع ارباع الا باط في غسل الجمعة لا يثبت كون الكراهية انما لذلك كما نشاهد في غسل الجمعة هذا كله جار من انهم انهم عنده واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة كما يكون من جزيئات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا الضم ان يقول بطلانها جرمًا ولم يبعد ذلك منه ولا مناصح من ذلك بوجه هذا انهم يدل على بطلان هذه الصلوة ان المراد بالكراهية هو كونها اقل ثوابا لبعض الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره وراعى انهم انطلقوا في الصلوة في التعرض عن خصوصياتها واما في ذلك من جهة بعض خصوصياتها كالصلوة في المسجد فقد يفتقر كل صلوة في الحمام وقد يفتقر كل صلوة في البيت فلا يرد ما يثبت انهم من ذلك كون جل العبادات مكرهة لكون بعضها دون بعض في الثواب فليز كراهية الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في مسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مرادنا من انهم ان ترك هذه الصلوة واختار ما هو ارجح منها احسن فترك الصلوة في الحمام واختر الصلوة في المسجد والبيت وانت خبير بان ذلك انهم قالوا لا يثبت في ترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص الصلوة من جهة هذا النبي لا يجمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك اعرفت بان الخصوصية واجبة في هذا الصلوة في المسجد عن اصل العبادة منع هذه المنفعة ما يطلب فعلها بغير تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فلهذا الاول يلزم عدم الكراهية وعلى الثاني عدم الوجوب على الثالث يلزم الحد وروى ان قلت ان المراد بالانتهى ليس هو الطلب المحض بل هو كونه عن بيان حال الفعل بانها اقل ثوابا من غيره فلا يطلب محض يلزم اجتماع الامر والنهي فقلت مع ان هذا يقتضي محض لا

علم

وابام رجب

يُجوز بالتسبيل في نفس الامر فقول مع قطع النظر عن كماله هذا انتهى على طلب الترتيب في هذا الفعل مطلوب الفعل والظن
 الترتيب او جمعها الى اخر ما ذكرنا على انها قول ترك الفرض لكونه اقل ثوابا واخبار ما هو على فيه انما يصح فيه بالبدل من
 العبادات وانما ما لا بد له كالنطوع في الاوقات المكرهه على القول بما لا ينطوع بالصيا في السفر والايام المكرهه
 فلا يصح ما ذكره بوجوب كل ان يسمع لصلوة ركعتين يستحب في ركعتان وكذلك كل يوم من الايام ينسحب فيه الصيا
 وما يتقن الاحكام واداره على طوبى المعاد وعادة اغلب الناس بل كان يكون كلامهم عدم استغفار في وفائهم بالتوافل
 فان كان المراد منه انه لا يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلوة المكرهه فياخذ هذا الذي هو فيه هو
 التي كانت وتكفي الوقت المرحوح في هذا ليس ياول من ان يقات هذا هو الصلوة التي هي في طيفه هذا الوقت ولم يكلف في
 الوقت المكرهه بصلوة وان كان المراد منه لما على التمام ان لا يستغفرا وفائهم بالتوافل فقال لا اضل وطيفه هذا الوقت المكره
 وصل وطيفه الوقت الاخر في هذا اعتراف منك بان الرجح ترك الصلوة المكرهه عوم وبدل مع ان هذا الكلام في مثل
 صوم يوم العذبة واول رجب ايام البصر والايام المخصوصه من شعبا وغيرها كما ترى فان صوم مثل العذبة الذي ينفق
 في عرض السنة ليس مما يحالف العادة ويترقبه المؤمنون بل يترك به الفسق وقمع ذلك فهو عنه التمس في السفر في بدنه
 الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى له قط كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكرهه في مثل رجب فعلها على
 تركها او بالعكس قلت المتأمل في وردت عن العبادات تركها كلها انما تغلبت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما
 بذاتها وان فرضت فعلها بذاتها مثل ان تقول ان قراءة القرآن مكرهه للحائض على التفريل الذي سنبينه في محل
 صلوة الحائض من جملته ما هي عنها الذاهبا فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ورجحان فعلها ولا حاجه فيه الى تحلف
 وانما الحكم صريحا بكونها كالصلوة لاحتمال ان يكون المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فرجع الى انتهى
 الوصف اتم والحاصل ان المفروض ان كان التعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول رجحان الفعل على
 الترتيب وبالمرجوة ولا اشكال في احدهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادات مع قطع النظر عن خصوصياتها
 رجحان وللخصوصية التي تحصل منها في بعضها مرجحة من جهة تلك الخصوصية وهذا المرجحة قد توارى في رجحان التمام
 لاصل العبادات ولسايرها وتزيد عليها وتقص عنها فعلى الاول بصيرتها الطر من وعلى الثاني بصير تركها رجحا على فعلها
 الثالث بالعكس فيها لبدل العبادات كالصلوة في الحجام فلا اشكال ان انتهى عن الخصوصية لا يستلزم طلب في التمس
 ففحار عن هذه الخصوصية سواء في الانعام الثلاثة المنقذة وانما فينا لا بد له كالصيا في الايام المكرهه والتاقله
 في الاوقات المكرهه فقول انما مباح ومكرهه على ما هو المصطلح فيكون تركها رجحا على فعلها بل الثالث هو المنع
 هنا لا يخلو انتهى عن القابله على ظاهر اللفظ فغلب المرجحة الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل
 العبادات وببره ذلك كان المعصومون يتركون تلك العبادات ويهون عنها والا فلا معنى لنفوذهم تلك
 الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شعبهم بحسن كونها اقل ثوابا من سائر العبادات سيما اذا لم يندركه بدل كما عرفت
 في دفع النوجة المنقذ فان قلت فكيف يمكن بها بينة التفريل كيف يمكن تلك عبادات مع ان العبادات لا بد منها
 رجحان جز ما قلنا ان القدر المستلزم في اشراط الرجحان انما هو في اصل العبادات وما هيها وانما لزوم ذلك في جميعها
 فلم يثبت وانما قصد التفريل هو ان يمكن بالتسبيل الى اصل العبادات وان كان لم يحصل التفريل لعدم استلزام قصد
 التفريل حصول التفريل الا فلا يصح اكثر عبادات الا لا ثواب فيها اصلا لولم نقل بان فيها عفا بامرجحة عند حضور الغلب
 ورفوع الخوازان المبطله على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التفريل لا يخصر معناه في طلب التفريل الزلفي والوصول

فان قيل في العبادات المكرهه في الايام المكرهه في السفر في بدنه في عرض السنة ليس مما يحالف العادة ويترقبه المؤمنون بل يترك به الفسق وقمع ذلك فهو عنه التمس في السفر في بدنه الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى له قط كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكرهه في مثل رجب فعلها على تركها او بالعكس قلت المتأمل في وردت عن العبادات تركها كلها انما تغلبت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما بذاتها وان فرضت فعلها بذاتها مثل ان تقول ان قراءة القرآن مكرهه للحائض على التفريل الذي سنبينه في محل صلوة الحائض من جملته ما هي عنها الذاهبا فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ورجحان فعلها ولا حاجه فيه الى تحلف وانما الحكم صريحا بكونها كالصلوة لاحتمال ان يكون المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فرجع الى انتهى الوصف اتم والحاصل ان المفروض ان كان التعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول رجحان الفعل على الترتيب وبالمرجوة ولا اشكال في احدهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادات مع قطع النظر عن خصوصياتها رجحان وللخصوصية التي تحصل منها في بعضها مرجحة من جهة تلك الخصوصية وهذا المرجحة قد توارى في رجحان التمام لاصل العبادات ولسايرها وتزيد عليها وتقص عنها فعلى الاول بصيرتها الطر من وعلى الثاني بصير تركها رجحا على فعلها الثالث بالعكس فيها لبدل العبادات كالصلوة في الحجام فلا اشكال ان انتهى عن الخصوصية لا يستلزم طلب في التمس ففحار عن هذه الخصوصية سواء في الانعام الثلاثة المنقذة وانما فينا لا بد له كالصيا في الايام المكرهه والتاقله في الاوقات المكرهه فقول انما مباح ومكرهه على ما هو المصطلح فيكون تركها رجحا على فعلها بل الثالث هو المنع هنا لا يخلو انتهى عن القابله على ظاهر اللفظ فغلب المرجحة الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادات وببره ذلك كان المعصومون يتركون تلك العبادات ويهون عنها والا فلا معنى لنفوذهم تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شعبهم بحسن كونها اقل ثوابا من سائر العبادات سيما اذا لم يندركه بدل كما عرفت في دفع النوجة المنقذ فان قلت فكيف يمكن بها بينة التفريل كيف يمكن تلك عبادات مع ان العبادات لا بد منها رجحان جز ما قلنا ان القدر المستلزم في اشراط الرجحان انما هو في اصل العبادات وما هيها وانما لزوم ذلك في جميعها فلم يثبت وانما قصد التفريل هو ان يمكن بالتسبيل الى اصل العبادات وان كان لم يحصل التفريل لعدم استلزام قصد التفريل حصول التفريل الا فلا يصح اكثر عبادات الا لا ثواب فيها اصلا لولم نقل بان فيها عفا بامرجحة عند حضور الغلب ورفوع الخوازان المبطله على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التفريل لا يخصر معناه في طلب التفريل الزلفي والوصول

لا امر الامر

منه من اجله
فان الله اعلم
بما كنا نعمل

فانظر في هذا

ويعوقله صل
ولا تفص منه
المشار الاور

فوقه و در حواله
میدان اهل
قزاقان
و بعضی از اهالی
نصفین
و این باب را در
کتاب

خلیفہ
 الامور و امور الخیر
 سعادت میں
 بہت کم کو ملتا ہے ان کو خلیفہ
 و موصوفہ و محمدی و ولایتی و اول
 و آخر کے بیان میں
 آثار و امور و امور الخیر
 و امور و امور الخیر
 و امور و امور الخیر

انفصلت
اضايرہ غار پر
اٹا سر دہشت خانہ دہلی
فاطمہ لیلیان اکلان
الاعطیہ و بعضین الی
اجماعہ ان حد صق الی
نہی علی و علی
الشیخ و قد صمد
ان الخبثہ ان الی
الشیخ و قد صمد

[illegible]

كان
من
الملك
في زمانه
عنه
بجانب
الملك
في زمانه
عنه

الامر لا الامر مسقط عن الواجب كنافذ في الجواب بالجملة فالقول باجماع الواجب التوصل مع الحرام على مذهب الحبيب
انما يصح اذا اريد سقوط الواجب عن فعل الحرام واما على المذهب المنصور فيفتح بارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة
من جهة كونها من افراد المأمورين في بعض الاحيان انهم هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب العزم من باب المقدرة فيكون هو
توصيلا سيما محل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة وتوصل الى ذكرنا في مقدرة
نفسه فلا يحصل الجرح وجوبه غير انهم كما اشارنا في ذلك البحث بسبب اختلاف الحكم فلو كان الكون ليس جزء من مفهوم الجنا
فبانه انكار كون تحريك الاصبع وارخال الابر في الثوب اخرج عن جزء الجناطة والكفر بينه وبين حر كان النسيان
والركوع والتجود مكابرة ولعله جل الكون في كلام السنن على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع
جزئته كما يمكن منع ذلك في الصلوة انهم لا يرون مراد السنن المنع من جميع صور الكون في هذا المكان او ما يشتمل عليه
الجناطة لينطبق على متاعه فلو كانت حيث لا يعلم ارادة الجناطة كيف ما انفقت ان اهل العرف فاطعون بانه يمثل في
عامة المولى على عدم الامثال هي الجناطة لندم العقلاء اشد المذم ولكن لو عاين على المجلس في المكان لم يتوجه عليه
نفسه لم يعلم ان مراده الجناطة في هذا المكان وان الجناطة في هذا المكان ليست مطلوبة لكان لما ذكره وجروا
بجرح عدم العلم بارادة الجناطة كيف انقضت فيع الاشكال بعد ملاخضة فهم العرف ككبره ومع ذلك كله فذلك منافضة
في المثال فلتشكك ما ذكره بعض المحققين بامر المولى بعده بمنع خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقد الذي
الى داخل الحرم يكون حاصبا مطعنا من حيث استحبابه لان المراد بالاجاد الفعل والتفخي طلب عدمه فاجمع بينهما في امر
واحد منعه ونعقد الجرح من جهة مع اتحاد المتعلق اذا امتنع اما انشاء من لزوم اجتماع المتنافيين في شئ واحد وذلك لا
يندفع لا بقتل المتعلق بحيث يقد في الواقع امر بهذا ما مور به فقلت من عترة من الذين انشد في الجرح لا يقتضيه
والكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شئ واحد ومنع ان يكون ثامورا به ومنهبا عنه فبطلانها وانهم كيف
يجوز على التفتق ان يقول المصلحة اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت لعافيتك ويقول انهم اركع هذا
او غيره ولا لعافيتك اقول بظهر الجواب عن ذلك بالناسا في الامر ونقول ههنا انهم قولنا فاجمع بينهما في امر
منع ان اراد ان الامر بالصلاة من حيث انه هو هذا الفر الذي بعينه هو الغضب النقي عن الغضب الذي بعينه هو الكون الحاصل
في الصلوة من منع الاجماع فهو كما ذكره لكن الامر التفخي يرد الاطلاق في الحاصل ان جنى الامر التفخي هنا فبنيان
لا يغلبان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجلاء نقد الجرح ثم قولنا بحيث يقد في الواقع امر الخ ان اراد
لوزم فقد بما في التحرف فبقي منع ظاهر ان اراد مطلقا فقد فلا ريب انهما متعددان ولم ينف احد المحققين في الخارج
الفر ولم يصر بها نالنا انهم بل بما متعاربان في الحقيقة متحدين في نظر التحرف في الخارج وذلك كاف في اختلاف المورد
وتدع عرف ورود ما في الشرع في غاية الكثرة فان الحجب الذي يغسل يوم الجمعة غسل واحد عن الجنازة والجمعة يجوز ترك
هذا الفصل له من حيث انه جرح ولا يجوز تركه من حيث انه جناية ولا نقد في الخارج في نظر التحرف قط وكل المكرهات
قامت وقوله وانهم كيف يجوز الخ فنعرف ان الشك لا يقول له تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تقصير ويقول اركع ولا
يقول اركع هذا الركوع لما ترات الخ لا لزم باعتبار وجوب المقدرة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نفس ذلك
مسقط عن المباح كما اشاروا التكليف اليه في حال الفعل على تسليم نقله حال الفعل انما هو بانام مطلق المكلف
لامع اعتبار المغصوبة بشرطها فلا يرد انه يشترط مطلوبة الفر الخارج فان قلت ان الحكم العالم بقوانين الامور
يجب انفراد المأمور به كيف يحق عليه هذا الفر فاذا كان عالما به فقتضيه الحكمة انه لا يريد فلا يكون من افراد المأمورين

قوله والتكليف المباح
جواب عن سوال مقدس بقدره الله
التكليف المباح بالفعل بعد الشروع
فيه على القول ببقائه بعد الشروع
الخ ومع عدم السقوط بمجرد الشروع
يستلزم مطلوبية هذه الصلوة
بخصوصها انتهى عنها فساد الجذور
وتلخص الجواب ان التكليف المباح بعد
الشروع في هذه الصلاة انما هو بانام مطلق
الصلوة المأمور الا انه ينقلب الى التكليف
بعد الصلوة بقيد مخصوصية

[illegible]

بأطلاقه فقلت لعل هذا الوجه اسندراك من اجل ما ذكرنا من كون ذلك الوجه على مقتضى ما ينبغي ان يشارة الى
مجاورتك على طبع محاورات العرف والمعرفة الدالة على المقصود من اللفظ وهو اسندراك حسن لكناحيب عن ايمان الما
باجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد مما امر به الشارع واجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد
فان قلت نعم لكن لما رخص الله في اجاد الطبيعة فمما امرنا بايجادها في ضمن الاخر من باب المقتضى فلا بد ان يكون ايجاد
في ضمن الفرد مستثنى من الاجادات قلت كاشفا للحجاب عن وجه الملم وادفعا للفتاب عن السر المحجب انه لا استحالة في
ان يقول الحكم هذه الطبيعة مطلوبة ولا رضى بايجادها في ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصى واوجدناه لفسد
لما خالفنا في كيفية الاجادة لانك لم توجد مطلوبة في ذلك الامر المنهي عن شئ خارج عن العبادة فهذا معنى فقلو
الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فداستقر الصريح ونفع الظلام فالى كم
قلت فقلت ومن ذلك نظم الجواب عن الاشكال في شبه التفرقات ضد التفرقات ما هو في الايمان بالطبيعة لا بشرط
الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا بانها في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عن شئ من ههنا بل ينهي عن شئ من
مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والشيء في واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومغوضا واما افتضاء ذلك
تخصيص الامر بالشيء الحكم بالبطالان دون العكس فكلاهما قول الله صل مطلقا ولا يرضى الاجزاء في ضمن كل ما
صدور عليه لما مور به كما رد قوله لا تضيق مطلقا يقتضي ضرورة كل ما يصدور عليه اثر غضب والفاعلة الجوهرية
بعد استقراءها على عدم جواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فوجه تخصيص الامر بالقول بالبطالان
كما اخاره بل اننا ان نقول ان تضيق حرام الا اذا كان كونا ناسا او كان الصلوة كما نقول الصلوة واجبة الا اذا كانت
محسنة للفصيح ولذلك ذهب بعض المتأخرين الى الصلوة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة وثبوته بعض
الاجساد الدالة على ان الناس في الارض حقا في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرتجحان الخارجية وقد ذكرنا في بعض مرجح
الشيء جوهرية انها ان وضع المفسد اهم من جلب المنفعة وهو مطلق في ان ذلك الواجب ايضا مفسد اذا عين و
منها ان التمس اوى دلة لا استغناء من انتفاء جميع الاخر بخلاف الامر قد تراها بضعف في محث تكرار الشيء ومنها
ما يوق ان الاستغناء يقتضي ترجيح محث الحرمة على محث الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الاناثين
المشبهين ونحو ذلك وبه انتم تعلم ان هذا الحكم في امثال ذلك لا جليل ترجيح الحرمة على الوجوب بل الحكم كان
لدليل اخر مع ان الحرمة في الاناثين مقطوع بها بخلافه هنا بل يمكن الضبط بان الاجتناب عن الجاس وواجب تركه
حرام مع ان ذلك الاستغناء على فرض ثبوته لم يثبت تجنبه مع معارضته باصل البراءة وكذلك كما دللنا على
الحرام على المحلل معارضته على اصل الاباح فيما عارض فيه التمس وبالجمل فلا بد من ترجيح بطئ البه التمس ثم الحكم
على مفضاه بالصلو والبطالان اكد ان ما عاون به لفانون هو الكلام في شئ ذي حجب يمكن انفكاك كل منهما
عن الآخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الآخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فقد اشار الى
جواز الاجتماع فيه عقلا لغرض وان فهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين
من دخله رغبة غصبا فله اقول لا اريد انتم ما مور به بالخرج وليس منه باعنه ولا معصيته بالخرج والاشارة
اثره عاصر لكن لم يتعلق به الشيء عن الخروج والثالث انتم ما مور به ومنه عن اتم ويحصل العصا بالفعل والترك كلها
وهو مذموم في هاشم واكثرنا صل من غيرنا بل هو ظاهر الغفلة وهو الاخر في تمامه ابلان يجب اعالها ولا موجب للصحة
والتهديد والوجوب اقامهم العرف كافي العام والخاص المطلق على ما اشارنا اليه وسبقته والعقل كما لو دخل في الارض

فان لا ترضى من كون
 مطوقه وطينه
 ان اجمع في قود حبه
 فيا تفضل ليس لك
 الهدهد ونبير
 مثل ان عني قود
 وقدم قول شرار
 غير انوار العدا
 ما كين رده قود
 الصلوة الدار
 جود زنت
 عيني
 الكليم لدم
 كلهم جود
 لعلو
 عجب جود
 المفسدين
 قذير
 سها فان

سواء كان الامر بالخروج والتعذر عنه موجب لتكليف الايمان فهو ما موردا للخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانه وان كان

يلزم بتكليف الايمان ايتم ولكن لا دليل على استحالة ان كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما ينظم الفقهاء في كون المستطوع مكلفا بالتحج اذا اخره اختيارا وان فان استطاعه لا يثبت ان الخروج اخصر من الغضب قط وفهم الغرض الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين كما نقول ان الخروج ليس موردا لاختصاصه بل لاختصاصه من الغضب ان الكون في الدنيا لغرضه ليس حراما الا من جهة انه غصب والتشبيه بين الغضب والخروج عموم من وجه والظن ان الامر انما استبعد من جهة كونه من مقتضى ان الغضب الواجب مقتضى الترك اعم من الخروج وان اخصر فله في العادة فان الظن ان العام الذي افاده الوجود في الخارج منصرف في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر لا يخرج عن كونه ما في باب المعارض فلوفر من رد الامر بالخروج ايتم بالخروج فان الظن ان من جهة انه الغرض الغالب الوجوده الخاص بوجه اخر اما بان يحل عليه على ظهوره ويخرج من دون اختياره او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لما نفى على نفي حله كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب موافقه مستدلين بان من ان الغرض بالخروج دون التخييل بل بدل عليه فالضبط يقع المعصية عند اخراجها هو شرط من الشرع وسلوك او من الطرفين واقلها ضرر او لا معصية بايقاع المأمور به الذي لا يفي عنه وقبلة ما عرف انه لا وجه لتخصيص التخييل بذلك الامر فالتخييل بحاله ويلزم حصول المعصية ايتم واما القول الثاني فاختاره فخر الدين الرازي قال ان حكم المعصية عليه مستحب مع ايجاب الخروج وقبلة لا معنى للمعصية الا في ترك المأمور به او فعل المنهي عنه فانه لا معنى فلا معصية مع ان التخييل مستحب ولا وجه لتخصيصه كما مر ثم يمكن ان يبق على اصولنا ان التراجع بين هذا القول وبين ما اخبرناه لفظي اذ منه ما اخبرناه من اجتماع الامر والتخييل جعل التكليف من قبيل التكليف الابتدائي والتشبيه على استحقاق العقاب لا طلبا للترك في نفس الامر مع علم الامر بان لا يمكن حصوله مع امثال الامر مرد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج و قد وجه كلامه بوجه اخر بعيد

فان اختلف الاصوليون في كونه التخييل على نفسا في العبادات والاعمال على افعال ويجوز القيام بسند على اسم مقتضى الاول المراد بالعبادات هنا ما احتاج حثها الى التوبة وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة او علمت في الجملة واجبا لها الى التوبة وهو قصد الامتثال في جهة ذلك فان امثال الامر يحصل الا بقصد طاعة في عرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا تكلف نفسا في انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يفي وجوب الامتثال لكونه لغوا بقصد الموافقة الاتفاقية لا بيان الفعل ثانيا لا ان ذلك هو نفس الامتثال المراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما احتاج حثها الى التوبة سواء كان من كسر التوبة الاولى او من العفو والافادات فان المصالح فيها وانما لا يوقف حصولها على قصد الامتثال وان يحصل التوابع والوجبات حصل العفو في ايمانها وايمان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بما معصوب او اجبا غيره عليه او حصوله من مسلم دون اطلاقه باعادة الفعل وكذلك تركه لا ينافي الا في افعال المحرم في المعاملات كتركه لغير الارث والولد من دخل بوجه في حال الحيض وغير ذلك التثنية الاصل في العبادات والمعاملات هو كفاها لان الاحكام الشرعية كلها توفيقية ومنهم القصة والاصل عدمها يكفي في ثبوتها لغتها وان كانا هو بغير من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل لا دليل لعدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة القصة واصالة الجواز في المعاملات فانظروا ان مراده من الاصل العفو او مطلق العادة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان المراد باصالة جواز اعطاء ماله لغيره واخذ ماله من غيره لان الناس ملطون على اموالهم ولكن ذلك لا يعيد القصة الشرعية بمعنى

والمراد بالعبادات هنا ما احتاج حثها الى التوبة وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة او علمت في الجملة واجبا لها الى التوبة وهو قصد الامتثال في جهة ذلك فان امثال الامر يحصل الا بقصد طاعة في عرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا تكلف نفسا في انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يفي وجوب الامتثال لكونه لغوا بقصد الموافقة الاتفاقية لا بيان الفعل ثانيا لا ان ذلك هو نفس الامتثال المراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما احتاج حثها الى التوبة سواء كان من كسر التوبة الاولى او من العفو والافادات فان المصالح فيها وانما لا يوقف حصولها على قصد الامتثال وان يحصل التوابع والوجبات حصل العفو في ايمانها وايمان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بما معصوب او اجبا غيره عليه او حصوله من مسلم دون اطلاقه باعادة الفعل وكذلك تركه لا ينافي الا في افعال المحرم في المعاملات هو كفاها لان الاحكام الشرعية كلها توفيقية ومنهم القصة والاصل عدمها يكفي في ثبوتها لغتها وان كانا هو بغير من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل لا دليل لعدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة القصة واصالة الجواز في المعاملات فانظروا ان مراده من الاصل العفو او مطلق العادة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان المراد باصالة جواز اعطاء ماله لغيره واخذ ماله من غيره لان الناس ملطون على اموالهم ولكن ذلك لا يعيد القصة الشرعية بمعنى

وعددها

الزوم وثوبه لا تار وما تان الاصل في معاملات المسلمين التحريم ومعنى آخر المراد بان ما تحقق صحيحه عن فاسده في نفس الامر لم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيجوز على الصحيح ان اصد عن مسلم لا يمنع ان صحة اصل الفاعل تثبت بحجبه فعل المسلم فالمدح المخل كونه على الوجه المحرم والمخل على الجمل ان اصد عن مسلم لا ان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحجبه حتى تثبت التذكية الصحيحة وصدور عن المسلم فام مقام بثوب التذكية الصحيحة في نفس الامر هذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المنبهة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة انما محل التزاع في هذا الاصل ما يتعلق بالشيء بعد ما ورد عن التمسك بحجبه صحة شتم ورد التمسك عن بعض افراده او بغيره بعمامة المكلفين شتمه في بعضه عن بعضه فمثل الامثلة بالاشياء ايام والفار ونحو ذلك ليس محل التزاع في شيء اذ الكلام والتزاع في دلالة التمسك على نفسه او غيره وما ذكر فاسد الاصل لان الاصل عدم الصحة وكما الفاسد فبذلك عدم الدليل وما ذكرنا بظهور ما تقدم من اجماع الامر انتهى فيما كان بين المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحد في الوجود ام لا ايضا خارج عن هذا الاصل ولهذا افرد القوم وافردناه بالذكر وبالجمل التزاع في هذا الاصل كان بين المأمور به والمنهي عنه او المأمور به وهو خصوص مظهر اعلم ان التمسك بالمتعلق بكل واحد من العبادات او المعاملات ما يتعلق به لنفسه او بغيره او لغيره او لوصفه الداخلي او لوصفه الخارجي او لشيء مفارق له مقصد من مقاصد الله او لشيء مفارق بغيره في الوجود والمراد بالمتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادات او المعاملات مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والادوات كالزمان والمكان وغير ذلك مثاله انتهى عن صلوة الحاجز وصومها ونحو ذلك لا يثبت ان المنهي عنها يتعلق بالصلوة باعتبار وفوقها حال المحض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال المحض فالمنهي عنها انما يتعلق بما لوصفها وبثوبه ما قبل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار وجودها وحجبها فانفولنا اعلم عن عمر في الهبة وعمر اعلم عن يدي الطب معناه ان علم الهبة في زيد اكثر من عمر وعلم الطب في عمر اكثر من زيد وبذلك يندفع ما ورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من ان يلم ان يرجع الفعل عامهم ولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا فضل للحاجز ان الصلوة الحاصلة في حال المحض منهي عنها فيكون المنهي عنه نفسه مضمرة في مثل المثالين المتقدمين لا تافان قولنا المحض من شخصنا الموضوع المحول وما ذكر في التأسيس من جعل القيود من معلقان المادة ثم سلمنا عدم كونه فيها للموضوع لا لا يكون من مبدء الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون الصيغة عينية عامة بان يكون المراد بالحاجز منتهية عن الصلوة مادامنا عابنا فليس معناها انها منتهية عن الصلوة الكائنة في حال المحض بل المراد انها منتهية في حال المحض عن الصلوة والحاصل ان المنهي عنه نفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فالظاهر مكلف بالصلوة والحاجز منتهية عنها واقاما ووقع انتهى عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادات والزنا والفار فيما هو في المعاملة فهو خارج عن محل التزاع كما ذكرنا واقاما المعاملة المنهي عنها نفسها فمثل تكاح النخلة بينه وبينه وبينه والسفينة ونحو ذلك وبطلان وجهه ما تقدم في صلوة الحاجز واقاما المنهي عنه بغيره فكذلك انتهى عن الغرامة في الصلوة كبيع القاصب مع جعل المشرع على القول بان البيع هو نفس الايجاب القبول لنا فله للملك واقاما على القول الآخر فالامثلة كثيرة واخصر والتمسك ان يكون لنفسه او بغيره او لغيره او لوصفه الى اخر الاحتمالات وبطلان حكمها بطلان احكام اصل الامام وكذا الشرط واقاما المنهي عنه بشرطه فاما ان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع الملا في فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه ويكون الشرط منتهية عنه لوصفه للانتم والمفارقة

المنهي عنه

اعلم انما اجتمعوا في صلوة محقق
فهل انتهى بتعلق بالشياء او بغيرها
ومثلا الاصل ان ان القيد المذكور
اعني ايام بحيث يجعل ان يكون قيدا
للحكمات التي تتناول فيكون قيدا
للموضوع فالموضوع انما هو
بوجه كونه حائضا منتهية عن الصلوة
من طبيعتها ويجوز ان تكون قيدا للملك
التي هي المراد منتهية عن الصلوة الكائنة في ايام
البيعين ويجوز ان يكون قيدا للنسبة فتكون النسبة
عمره عامه فالمعنى انما منتهية عن الصلوة
فان كانت حائضا ففصله انما هو متعلق بالمتعلق الذي
ينبغي العبادات انما كان القيد اجماعا الى الموضوع
الحكمية فتكون انما منتهية عن الصلوة
واما ان كان القيد اجماعا الى حائضا
وهو الصلوة فليكن القيد منتهية عن الصلوة
في حال البيع فلا يكون القيد اجماعا الى الموضوع
منتهية عن الصلوة فلا بد من راجع الادلة وان القيد في
الموضوع او في المحل

هذا هو المقصود من قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل

ما دام غير ممكن عن البقعة وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعمال العادية فان الاحادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت بغير بل بطريق اولى فما اسقط القضاء في غيرهم كتابه عن عدم اختلال المأمور به بحيث يوجب فعله ثانياً لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانياً اما من جهة عدم حصول الامثال فيجب اعادته مظان قلنا ان يكون القضاء واجباً للاداء او ثبت ثمره جديداً بالفعل خارج الوقت بغير في الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة امر جديد وان حصل الامثال ظاهر الامر من قولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء ان فرض قضاء فلا بد من القضاء في كل التعريف بصلوة العبد الصالحة ان ارادها اسقط القضاء في الحد وهو ما ثبت له قضاء في الشريعة ولا في طرده بفاسد ان ارادها اسقط القضاء ما سقط معه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما في العقود والادعاءات فهي عبارة عن ترتيب الاثر الشرعي عليها كالتكليف العيني في البيع وجواز التزويج بالخير في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصفة بذلك ولا بأس بمرجح فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بالخصوص الامثال اسقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصفة ويعلم تعريفه بالمقابلة وهو مراد في القضاء خلافاً للخصية حيث يحلون الفساد عبارة عما كان مشروطاً باصله دون وصفه كالبيع الرثوي فيصح نزع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروطاً باصله ووصفه كبيع الملاهي ومثلوا للباطل بالصلوة في الدار المغصوبة والفساد بصوم العبد وهو غير معلوم الا انه لما شاع في الاصطلاح ان كان بناؤه على تغيير الاصطلاح اذا ثبت ذلك فيقول الاقوال في المسئلة في الآداب الدالة على الفساد ومظن والتكليف منها مظن فكل الذي عن اكثر اصحابه والآداب عن بعضهم وهو من جهة هو الشائنة والمخالفة والثالث الدالة لثمة العبادات في المعاملات مظن فكل الذي عن اكثر اصحابه وبعض العامة التي اجمع الدالة لثمة الشائنة وهو من جهة الشبهة وان الحاجب الخامس الدالة لثمة العبادات شرعاً لا لغة وقد نسب بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث ان الدالة لثمة على الفساد في العبادات ان انتهى ليس بما مور به فيكون فاسداً اذا تضمنت العبادات هو موافقة الامر لا يمكن ذلك الا مع الامثال ولا امر لا اشياء فان قلت ان هذا التاميم لم يكن اصلاً ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فكيف موافقة العمومات والقضايا في الدار المغصوبة وان لم يكن مأموراً بها بالخصوص لكنها مأمورة بالعموم فثبت الصفة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء ايضاً لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المأمور كما لا يشارة في موضع لانه لا أثر على الاجزاء فلا مانع من كونها مأموراً بها ومنه يتبعها من حيث كل اشياء في مسئلة اجماع الامر انتهى فثبت نعم لا يتحقق العقل ولا مانع ان يقول انهم صلوا ولا فصل في الدار المغصوبة ولكن لو صلوا فيها لعاقبت على ابقائها فيها وكذا ثبت بمطلوب ولا بد ان الغنائم على خلافه ولو ثبت اصطلاح من انهم لم يبقوا في الدار المغصوبة في مثل ذلك التخصيص يعني ان الفرد من العام خارج عن الحكم لان المتعدي عن بعض الصفات دون الموصوف كما يقول المحققين هذا في غير المذهب عند نفسه واما هو في التخصيص في ظاهره ووضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين التكليف كما اشترطوا اما التخصيص بالمعاملات بان الظاهر ايضاً ان يكون واجبة وقد تكون مستحبة ولا اقل من الاباحية كما ينبغي تضاد الاحكام فلا فيه من التخصيص ايضاً فثبت منافاة الوجوب الاستصحاب للبحر كما نشأ في صحة المعاملات بمعنى ترتيب الاثر في الجادة بالاشارة الى الوجوب الاستصحاب من العبادات وبطلانها من هذا المحبة بمعنى عدم الثواب وحصول العقاب بانهل صحتها من جهة ترتيب الاثر وكذا الكلام في الاباحية فان منافاة التحريم معها لا تترتب الاثر عليها وسجي تمام الكلام في اعاد عدم الدالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول انتهى انما هو التحريم وهو لا ينافي في الصفة بمعنى ترتيب الاثر كما

هذا هو المقصود من قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل

بمع ان تعريف
الاصح غير جامع
لجميع اقسامه في وجوب
صلوة العبد
لا ان قضاء لها

فانما داخلان
على هذا التعريف
والاصح لانها
لا يقضيان
وهو ان المراد من
سقوط القضاء
بالنسبة الى ذات الفعل
وسقوط القضاء
لغيره من العبد
والنفس الى عدم التوجه
بمع ان اعادتها
غير مشروطة
القضاء لا جرد ذلك

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله
الطيبين الطاهرين

لا يخفى فيصح ان ينسج التلويح ولا يبيع الملايح ويخوذ ذلك ويملكه لو بيعت لعصبت ولكن صبر التمس ملكا لك
والتمس ملكا للشر وما يبق من التلويح بذلك فثبت للجواز ان الظن عن التمس ليس به مقتضى ان التمس ينافي
الظن من اللفظ ومنافضه له كما في ربحي بالنسبة الى الاسد ولا منافضه هنا ولا مدافضه كما لا يخفى فلم يدل على الفساد
ولم يثبت لانه من جانب الشرع ايتم كما ينبغي واما التلويح والعرف فملك ايتم لعدم دلالة التمس على الفساد باحد التلاوات
اما الاولان فظن واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان مقتضى التمس فيه من المعاملات منصرفا
بنافض التمس فدل على الفساد فيه دون غيره ونحوه وان المعاملات في التمس غير التمس بل كانت ثابتة قبل الشرع
فما جوزه الشارع وفرقه وامضاه فثبت عليه لا ما في الشرع غير سواء كان ذلك لاثباته ثابته قبل الشرع او
الشارع وما لم يجوز فلا يثبت عليه الا ما في الشرع فان كان يجوز به بلفظ بنافض التمس لم يثبت عليه قبل الشرع او
الوجوب بخود ذلك كما في اهل الله البيع ونحوه عن من المصلحة عن التمس عن اكل المال بالباطل ولو فو بالعمود
نحوها فانتهى في امثال ذلك بدل على الفساد لان التمس يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص
كأن فلا يكون ذلك من جملة ما اهل الله ولا مما يجزى الوفاء به لا منافع اجتماع الحرمة والحكمة والوجوب بخصوص عموم
واو فاما لا بد لك فيخرج عاينته مقتضى التمس فيفسد من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على صحة
وقد مر في المقدمة ما ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا ينافي الحرمة فلا يدل
كافة قوله ان التمس الخافان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر الحرمة في حال الحبس بخود ذلك وهذا انما يثبت بناء على
وخصه من التمس في عقوباتهم التمس في الاصل منافاة ولا استحالة في اعتبار المحنة في غيرها كان المنهي عنه نفس
المعاملة بعين ما تترتب على كل بان انحصار المقتضى في البيع في مثل اهل الله ونحوه ثم لا يكون المقتضى فيه مثل قوله
البيعان بالخيار ما لم يتفرقا وكان سائر العقود ولا يمكن التمس باصالة تخر ذلك اذا لاصل في كل حادث انما
فان قلت لما كان الاصل في المعاملات التمس كما مر في المقدمات فهو باطل كون المقتضى مما يوجب الفساد لان
غاية الامر تعارض الاحتمالين ولسانظها قلت لا تعارض بينهما كما نشأ من وجوب التمس والاصل اعمال التمس
مع الامكان فيخصص التمس عموم اهل ويقتضي لول قوله البيعان بالخيار مجازا من لزوم بعد الاثر في
وان كان حراما وقبلما كان عقود العقود بخلو عن مثل ذلك ثم ان ذلك المفضل جعل في ذلك عذر الفقهاء
حيث يستدلون بالتمس على الفساد في البيوع والالتزام على من ادعى اجماع العلماء على لانه التمس على الفساد حيث
يستدلون في جميع الاعضاء والامضاء بالتمس على الفساد قال ذلك الاستدلال انما هو في الموضوع المذكور
لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك الاستدالات في البيوع والتكاح ونحوها وقد عرفت حال التحقيق
ان التمس لا يدل على الفساد فيها مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نقل وعبر ذلك من التمس في
الخارج حيث حجت القول بالادلة لم يظن في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد
جميع الاعضاء والامضاء من غير تكرير بدنه انما يدل على الفساد شرعا والحق في الجواب ان عمل العلماء ليس بحجة الا
ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والتقسيم فيقتضيان مقتضاها مقتضاها
فالتقسيم يقتضي الفساد الذي هو مقتضى الصحة وقيد مع عدم جريانها فيما ليس مقتضيا الامر وان اصل المقابلة باطل
لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقه والامثال به والفساد السنفاد من التمس لو سلم فاما هو لاجل مخالفة التمس
التنافس لاجل التناقص في الاستدلال على مطلق التمس فانما يمنع كون مقتضى التمس مقتضى مقتضاها مقتضاها

والتمس ملكا للشرع وما يبق من التلويح بذلك فثبت للجواز ان الظن عن التمس ليس به مقتضى ان التمس ينافي
الظن من اللفظ ومنافضه له كما في ربحي بالنسبة الى الاسد ولا منافضه هنا ولا مدافضه كما لا يخفى فلم يدل على الفساد
ولم يثبت لانه من جانب الشرع ايتم كما ينبغي واما التلويح والعرف فملك ايتم لعدم دلالة التمس على الفساد باحد التلاوات
اما الاولان فظن واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان مقتضى التمس فيه من المعاملات منصرفا
بنافض التمس فدل على الفساد فيه دون غيره ونحوه وان المعاملات في التمس غير التمس بل كانت ثابتة قبل الشرع
فما جوزه الشارع وفرقه وامضاه فثبت عليه لا ما في الشرع غير سواء كان ذلك لاثباته ثابته قبل الشرع او
الشارع وما لم يجوز فلا يثبت عليه الا ما في الشرع فان كان يجوز به بلفظ بنافض التمس لم يثبت عليه قبل الشرع او
الوجوب بخود ذلك كما في اهل الله البيع ونحوه عن من المصلحة عن التمس عن اكل المال بالباطل ولو فو بالعمود
نحوها فانتهى في امثال ذلك بدل على الفساد لان التمس يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص
كأن فلا يكون ذلك من جملة ما اهل الله ولا مما يجزى الوفاء به لا منافع اجتماع الحرمة والحكمة والوجوب بخصوص عموم
واو فاما لا بد لك فيخرج عاينته مقتضى التمس فيفسد من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على صحة
وقد مر في المقدمة ما ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا ينافي الحرمة فلا يدل
كافة قوله ان التمس الخافان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر الحرمة في حال الحبس بخود ذلك وهذا انما يثبت بناء على
وخصه من التمس في عقوباتهم التمس في الاصل منافاة ولا استحالة في اعتبار المحنة في غيرها كان المنهي عنه نفس
المعاملة بعين ما تترتب على كل بان انحصار المقتضى في البيع في مثل اهل الله ونحوه ثم لا يكون المقتضى فيه مثل قوله
البيعان بالخيار ما لم يتفرقا وكان سائر العقود ولا يمكن التمس باصالة تخر ذلك اذا لاصل في كل حادث انما
فان قلت لما كان الاصل في المعاملات التمس كما مر في المقدمات فهو باطل كون المقتضى مما يوجب الفساد لان
غاية الامر تعارض الاحتمالين ولسانظها قلت لا تعارض بينهما كما نشأ من وجوب التمس والاصل اعمال التمس
مع الامكان فيخصص التمس عموم اهل ويقتضي لول قوله البيعان بالخيار مجازا من لزوم بعد الاثر في
وان كان حراما وقبلما كان عقود العقود بخلو عن مثل ذلك ثم ان ذلك المفضل جعل في ذلك عذر الفقهاء
حيث يستدلون بالتمس على الفساد في البيوع والالتزام على من ادعى اجماع العلماء على لانه التمس على الفساد حيث
يستدلون في جميع الاعضاء والامضاء بالتمس على الفساد قال ذلك الاستدلال انما هو في الموضوع المذكور
لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك الاستدالات في البيوع والتكاح ونحوها وقد عرفت حال التحقيق
ان التمس لا يدل على الفساد فيها مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نقل وعبر ذلك من التمس في
الخارج حيث حجت القول بالادلة لم يظن في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد
جميع الاعضاء والامضاء من غير تكرير بدنه انما يدل على الفساد شرعا والحق في الجواب ان عمل العلماء ليس بحجة الا
ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والتقسيم فيقتضيان مقتضاها مقتضاها
فالتقسيم يقتضي الفساد الذي هو مقتضى الصحة وقيد مع عدم جريانها فيما ليس مقتضيا الامر وان اصل المقابلة باطل
لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقه والامثال به والفساد السنفاد من التمس لو سلم فاما هو لاجل مخالفة التمس
التنافس لاجل التناقص في الاستدلال على مطلق التمس فانما يمنع كون مقتضى التمس مقتضى مقتضاها مقتضاها

والتقسيم يقتضي الفساد الذي هو مقتضى الصحة وقيد مع عدم جريانها فيما ليس مقتضيا الامر وان اصل المقابلة باطل
لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقه والامثال به والفساد السنفاد من التمس لو سلم فاما هو لاجل مخالفة التمس
التنافس لاجل التناقص في الاستدلال على مطلق التمس فانما يمنع كون مقتضى التمس مقتضى مقتضاها مقتضاها

وہی ہے جس نے ان کو

Handwritten text in Urdu script, likely a signature or a note, located at the bottom of the page.

[illegible]

این کتاب از حضرت شیخ ابوالحسن علی بن ابی طالب علیه السلام است که در آن به بیان احوال و سیرت ائمه اطهار علیهم السلام پرداخته شده است.

اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الاخرى فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالثبوت والاحاد
 وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي في فائدة المراد من اللفظ في كلام المؤلف كما لا يخفى فكلما يجوز
 المجاز في اطلاق الاسد في قولك رابنا سدا بارادة الرجل الشجاع وينبغي باصالة المحفظة فكل ذلك يجوز في قولك نظر
 الى السماء وانظر الى الارض بارادة مطلق الفوق والاض كما لا يخفى فالتفصيل بالسماء والارض كما وقع من الشارع الجواز
 ليس في محله ولعله غفل عن ان يشخص اليها بمثله بقوله نعم وله ملك السموات وما في الارض لفرق واضح وتبين
 المقام ان هذا التقسيم لا يبان بغيره بالتشبيه الى اللفظ قطعه محفظة كان ويجاز ولا يبان بهما القطع في الازالة
 والحق بها بالفرق الخارج فان دلالة اللفظ على ما وضع له محفظة موقوفة على عدم الغلبة على ارادة المجاز فان ثبتت
 الغلبة على عدم ارادة المجاز فقطع بارادة المعنى المحفظة واذا لم يكن هناك فربما على نفي الجواز باصالة عدم اصابة
 المحفظة بحصل الظن بارادة المحفظة فارادة المعنى المحفظة من اللفظ قد يكون قطعا وقد يكون ظاهرا ولعل من اشخص
 اليها في اذن الموضع الارض في هذا التاليف من المحلوفين المعلومين بسبب فنية المقام وهو انهم على اقل
 الاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على هذا المحلوفين من باب عموم المجاز وان ارد جميع الكلام
 فيه اظهر من ان مراده من التقيد بقوله لغة لا يبان يكون هو ما قابل العقل لا اللغة فقط بل ان اراد هذا
 التقيد جواز الاحتمال العقلية في ان العقل يجوز ان يراى من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا
 الاستعمال الخاص وهو صحيح ولكنه لا يدخل في ما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان ارد مجاز العقل بالنظر
 الى هذا الاستعمال الخاص مع تحته فهو ليس بقطع بالنظر اليه بل اخطأ تلك اللغة انهم وضع كونه غلطاً من خارج عن
 مورد كلامهم اي اذ اطلق الكلام لا يصد عن الحكم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان ارد بذلك تفاوت الظهور
 فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر منها بالتشبيه الى الظاهر وهكذا لا يحصل التباين والتشابه
 لا يحصل غير المعنى عقلاً اي بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بسبب الفرقين الخارجيين بينهما وبينها
 واعلم ان التصويت والظهورية امور اضافية ولذا في الغناء ليهيئون الخاص نصاً والعام ظاهراً وقد يطلقون
 على الخاص والظن على العام مع ان الخاص اي عام بالتشبيه الى ما نحن فيه مع احتمال ارادة المجاز الخاص اي من جهة اخرى غير
 التخصيص وكونه ظاهراً بالتشبيه الى المعنى المجاز فلا خطا في اكرم الفقهاء ولا تكلم الاشتغافين لاحتمال ارادة البصيرين
 دون الكوفيين واحتمال ارادة الصريتين منهم لاشتمالهم في العلم فالمراد بالتصويت هو بالتشبيه الى العام بمعنى دلالة
 الاشتغافين عليهم فطعن من حيث يفورهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالة
 عليهم انما هي بضمها باصالة المحفظة واصالة عدم التخصيص مما لا يبعد ان لا الضن المقصود الثاني في المنطوق
 والمعنوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهما انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق
 هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمعنوم هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق هكذا عرفوها وقد مساحت
 العبارة الفرق بينهما هو كون ما له المدلول الى الموضوع في محل النطق وعدمه والتقصود من المدلول هو الحكم والاول
 فلا يتم جعل قوله في محل النطق ما له المدلول الا بان كتاب نوع من الاستعمال ولو جعل الموصول كما نرى عن الموضوع بانه
 خروج عن المصطلح وان كتاب نوع استعمال في التفسير الجبردي كيف كان فالاشارة ذلك حصل فالتبويب ان الفرق مقبول
 ان المنطوق هو المدلول يكون حكماً احكام شئ مذكور او لا من احواله والمعنوم هو المدلول يكون حكماً احكام شئ
 غير مذكور او لا من احواله وانما نرى في ذلك المدلول فقد لا يكون مذكوراً في المنطوق اي كما سيظهر **فان**

هذا هو المعنى الذي مراد به في قوله لغة لا يكون هو ما قابل العقل لا اللغة فقط بل ان اراد هذا التقيد جواز الاحتمال العقلية في ان العقل يجوز ان يراى من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص وهو صحيح ولكنه لا يدخل في ما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان ارد مجاز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع تحته فهو ليس بقطع بالنظر اليه بل اخطأ تلك اللغة انهم وضع كونه غلطاً من خارج عن مورد كلامهم اي اذ اطلق الكلام لا يصد عن الحكم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان ارد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر منها بالتشبيه الى الظاهر وهكذا لا يحصل التباين والتشابه لا يحصل غير المعنى عقلاً اي بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بسبب الفرقين الخارجيين بينهما وبينها واعلم ان التصويت والظهورية امور اضافية ولذا في الغناء ليهيئون الخاص نصاً والعام ظاهراً وقد يطلقون على الخاص والظن على العام مع ان الخاص اي عام بالتشبيه الى ما نحن فيه مع احتمال ارادة المجاز الخاص اي من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهراً بالتشبيه الى المعنى المجاز فلا خطا في اكرم الفقهاء ولا تكلم الاشتغافين لاحتمال ارادة البصيرين دون الكوفيين واحتمال ارادة الصريتين منهم لاشتمالهم في العلم فالمراد بالتصويت هو بالتشبيه الى العام بمعنى دلالة الاشتغافين عليهم فطعن من حيث يفورهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالة عليهم انما هي بضمها باصالة المحفظة واصالة عدم التخصيص مما لا يبعد ان لا الضن المقصود الثاني في المنطوق والمعنوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهما انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمعنوم هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق هكذا عرفوها وقد مساحت العبارة الفرق بينهما هو كون ما له المدلول الى الموضوع في محل النطق وعدمه والتقصود من المدلول هو الحكم والاول فلا يتم جعل قوله في محل النطق ما له المدلول الا بان كتاب نوع من الاستعمال ولو جعل الموصول كما نرى عن الموضوع بانه خروج عن المصطلح وان كتاب نوع استعمال في التفسير الجبردي كيف كان فالاشارة ذلك حصل فالتبويب ان الفرق مقبول ان المنطوق هو المدلول يكون حكماً احكام شئ مذكور او لا من احواله والمعنوم هو المدلول يكون حكماً احكام شئ غير مذكور او لا من احواله وانما نرى في ذلك المدلول فقد لا يكون مذكوراً في المنطوق اي كما سيظهر فان

هذا هو المعنى الذي مراد به في قوله لغة لا يكون هو ما قابل العقل لا اللغة فقط بل ان اراد هذا التقيد جواز الاحتمال العقلية في ان العقل يجوز ان يراى من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص وهو صحيح ولكنه لا يدخل في ما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان ارد مجاز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع تحته فهو ليس بقطع بالنظر اليه بل اخطأ تلك اللغة انهم وضع كونه غلطاً من خارج عن مورد كلامهم اي اذ اطلق الكلام لا يصد عن الحكم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان ارد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر منها بالتشبيه الى الظاهر وهكذا لا يحصل التباين والتشابه لا يحصل غير المعنى عقلاً اي بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بسبب الفرقين الخارجيين بينهما وبينها واعلم ان التصويت والظهورية امور اضافية ولذا في الغناء ليهيئون الخاص نصاً والعام ظاهراً وقد يطلقون على الخاص والظن على العام مع ان الخاص اي عام بالتشبيه الى ما نحن فيه مع احتمال ارادة المجاز الخاص اي من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهراً بالتشبيه الى المعنى المجاز فلا خطا في اكرم الفقهاء ولا تكلم الاشتغافين لاحتمال ارادة البصيرين دون الكوفيين واحتمال ارادة الصريتين منهم لاشتمالهم في العلم فالمراد بالتصويت هو بالتشبيه الى العام بمعنى دلالة الاشتغافين عليهم فطعن من حيث يفورهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالة عليهم انما هي بضمها باصالة المحفظة واصالة عدم التخصيص مما لا يبعد ان لا الضن المقصود الثاني في المنطوق والمعنوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهما انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمعنوم هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق هكذا عرفوها وقد مساحت العبارة الفرق بينهما هو كون ما له المدلول الى الموضوع في محل النطق وعدمه والتقصود من المدلول هو الحكم والاول فلا يتم جعل قوله في محل النطق ما له المدلول الا بان كتاب نوع من الاستعمال ولو جعل الموصول كما نرى عن الموضوع بانه خروج عن المصطلح وان كتاب نوع استعمال في التفسير الجبردي كيف كان فالاشارة ذلك حصل فالتبويب ان الفرق مقبول ان المنطوق هو المدلول يكون حكماً احكام شئ مذكور او لا من احواله والمعنوم هو المدلول يكون حكماً احكام شئ غير مذكور او لا من احواله وانما نرى في ذلك المدلول فقد لا يكون مذكوراً في المنطوق اي كما سيظهر فان

المنطوق ما مراد به في قوله لغة لا يكون هو ما قابل العقل لا اللغة فقط بل ان اراد هذا التقيد جواز الاحتمال العقلية في ان العقل يجوز ان يراى من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص وهو صحيح ولكنه لا يدخل في ما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان ارد مجاز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع تحته فهو ليس بقطع بالنظر اليه بل اخطأ تلك اللغة انهم وضع كونه غلطاً من خارج عن مورد كلامهم اي اذ اطلق الكلام لا يصد عن الحكم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان ارد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر منها بالتشبيه الى الظاهر وهكذا لا يحصل التباين والتشابه لا يحصل غير المعنى عقلاً اي بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بسبب الفرقين الخارجيين بينهما وبينها واعلم ان التصويت والظهورية امور اضافية ولذا في الغناء ليهيئون الخاص نصاً والعام ظاهراً وقد يطلقون على الخاص والظن على العام مع ان الخاص اي عام بالتشبيه الى ما نحن فيه مع احتمال ارادة المجاز الخاص اي من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهراً بالتشبيه الى المعنى المجاز فلا خطا في اكرم الفقهاء ولا تكلم الاشتغافين لاحتمال ارادة البصيرين دون الكوفيين واحتمال ارادة الصريتين منهم لاشتمالهم في العلم فالمراد بالتصويت هو بالتشبيه الى العام بمعنى دلالة الاشتغافين عليهم فطعن من حيث يفورهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالة عليهم انما هي بضمها باصالة المحفظة واصالة عدم التخصيص مما لا يبعد ان لا الضن المقصود الثاني في المنطوق والمعنوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهما انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمعنوم هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق هكذا عرفوها وقد مساحت العبارة الفرق بينهما هو كون ما له المدلول الى الموضوع في محل النطق وعدمه والتقصود من المدلول هو الحكم والاول فلا يتم جعل قوله في محل النطق ما له المدلول الا بان كتاب نوع من الاستعمال ولو جعل الموصول كما نرى عن الموضوع بانه خروج عن المصطلح وان كتاب نوع استعمال في التفسير الجبردي كيف كان فالاشارة ذلك حصل فالتبويب ان الفرق مقبول ان المنطوق هو المدلول يكون حكماً احكام شئ مذكور او لا من احواله والمعنوم هو المدلول يكون حكماً احكام شئ غير مذكور او لا من احواله وانما نرى في ذلك المدلول فقد لا يكون مذكوراً في المنطوق اي كما سيظهر فان

المنطوق ما صرح به او عبر به فالاول هو المعنى المطابق للثبوت في كون التضمن صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية
التبعية كما في الاشارة اليه في مقدمة الواجب الاول جعله من باب الغرض الصريح واما الغرض الصريح فهو الدلول لا التزامي وهو
على ثلاثة اقسام الدلول عليه بدلالة القضاء والدلول عليه بدلالة التنبه والاباء والدلول عليه بدلالة الاشياء
لانها اما ان يكون الدلول مفسودا للتكلم او لا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقول
نعم عن مقي الخطاء والتبني فان المراد من المواخذة عنها والاكذب وصحة عقلا كقوله نعم واسئل الغيرة فلو لم
الاهل لما صح الكلام عقلا واشترعا كقولنا لعلنا اعنوك عبدك عني على القاي ملكا في على القاي لا يصح العنوق عا
الا في ملك وهذا يقتضي مدلوله لا لاقضاء واعلم ان الذي يظهر من مثلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة
الاقضاء مختصة بالمجاز في الاعراب وما يكون فربما العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فلا لاقضاء رابا استخرج
على الشجاع ويحذف ذلك يكون من باب المنطوق الصريح او لا بد من ذكره فيهم اخرج ليشمل سائر المجازات والاشياء ما لا يتوقف صدق
الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقصرا ليقى لولم يكن ذلك الشيء حمله له لبعده الاثران فيهم من الغلب على الدلول
هو عليه ذلك الشيء كحكم الشارع مثل قوله نعم كقوله بعد قول الاعراب هلكك واهلكك واضع اهل في هذا رمضان
فيعلم من ذلك ان الوقاع حمله لوجوب الكفارة عليه وهذا يقتضي مدلوله بدلالة التنبه والاباء وهذا في مقابل التصو
العلمة فيصير الكلام في قوة ان يقي اذا واضع فكفر واما التعدية الى غير الاعراب وغير الاهل فاما يحصل بتفصيلها
وهذا في الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك ورجا في قول في القول في حذف الوقاعية ويعبر عن هذا
الصوم ونحو الكلام في ذلك بحيث انهم في اخر الكتاب استثنى الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون فصل التكلم
على ظاهر المغارفة في الحوارث مثل دلالة قوله نعم وحله وفضاله ثلثون شهرا مع قوله نعم والوالدان يرضعن
حولين كما ملين على كون اقل المحل شهرا فانه غير مقصود في الابتن والمقصود في الاولى بيان تغلب الام في المحل
الفصال وفي الثانية بيان كثر مدته الفصا هذه اقسام المنطوق واما المفهومات ان يكون الحكم المدلول عليه لا
موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة لانه حرمة التاميف على حرمة الضرب يستلزم المحن الخطاب
مخو الخطاب يستلزم الكلام في بيان في اخر الكتاب الا فهو مفهوم المحال لانه يستلزم بدل الخطاب هو اقسام مفهوم
الشرط والفاية والصفة والصفة غير ذلك ويستلزم تفصيلها استلزم ان نفهم المنطوق المفهوم كما ذكرنا هو
وربما ما مل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الصريح فيجعل ما سئل الصريح مفهوما وقيل وجهه كون ما للملك
غيره مذكورة في بعض الامثلة التي ذكرها المنطوق الصريح فان اقل المحل مثلا غير مذكورة في الابتن فانه هو الموضوع
لا مطلق المحل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدان مما مذكور ان صرح في الابتن وقد بدت عن ذلك باعساب
المجتهات والاعتبارات فان جعل المفهوم في الابتن النافي هو المحرم وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل
المفهوم هو حرمة الضرب الموضوع هو الوالدان فهو مذكور وكذلك المحل اقل المحل **فان اختلف**
الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمة الاولى ان لفظ الشرط يستعمل
معان فالتصحيح الشرط معروف وكذلك الشرطية والجمع شروط وشروط وفد شرط عليه كذا بشرط وبشرط
عليه ويقوم من ذلك ان اراد به حرج الزام والالتزام ولو قبل التدرج والتميز عن الفاقوس لزام الشيء والشرام في
ونحوه واستعمل الحاجة فيما لا يحرف الشرط مطلقا وما علق عليه جملته وجوده ايقنه حكم يحصل فمضمونها عند حصوله وقد
يستعمل في الحالة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء الشرط بوجه لا يستلزم وجوده وجود الشرط

في قوله نعم والوالدان يرضعن
حولين كما ملين على كون اقل المحل
شهرا فانه غير مقصود في الابتن
والمقصود في الاولى بيان تغلب الام
في المحل وفي الثانية بيان كثر مدته
الفصا هذه اقسام المنطوق واما
المفهومات ان يكون الحكم المدلول
عليه لا موافقا للحكم المذكور في
النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة
لانه حرمة التاميف على حرمة الضرب
يستلزم المحن الخطاب مخو الخطاب
يستلزم الكلام في بيان في اخر
الكتاب الا فهو مفهوم المحال لانه
يستلزم بدل الخطاب هو اقسام مفهوم
الشرط والفاية والصفة والصفة
غير ذلك ويستلزم تفصيلها استلزم
ان نفهم المنطوق المفهوم كما ذكرنا
هو وربما ما مل في الفرق بين
المفهوم والمنطوق الصريح فيجعل ما
سئل الصريح مفهوما وقيل وجهه كون
ما للملك غير مذكورة في بعض
الامثلة التي ذكرها المنطوق الصريح
فان اقل المحل مثلا غير مذكورة في
الابتن فانه هو الموضوع لا مطلق
المحل وكذلك حرمة الضرب حكم من
احكام الوالدان مما مذكور ان صرح في
الابتن وقد بدت عن ذلك باعساب
المجتهات والاعتبارات فان جعل
المفهوم في الابتن النافي هو المحرم
وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور
وان جعل المفهوم هو حرمة الضرب
الموضوع هو الوالدان فهو مذكور
وكذلك المحل اقل المحل

ان ارد به معنى اخر مثل ان يقر المراد بالشرط هو ما علق على انتفاء شئ اخر وثوقه جود الآخر عليه ليشمل
السبب ايضا وان الجملة الشرطية بقية هذا المعنى فهذا وان كان وجب من سابقه كغيره لا يتم لان الجملة الشرطية
احسن من هذا لان انتفاء السبب الثالث ما يكون شرطاً لصدور الحكم عن الفاعل لا لثبوت نفس الامر مثل
انزل الثلج فالزمان شئ فانه فلا ينزل الثلج في الشتاء الثالث ان شاء الله ان محل النزاع هو الجملة الواقعة عقيب
ان واخواتها فالظاهر لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحاً او ضمناً فالاسماء المنضمة معنى الشرط
كالحروف مثل قوله نعم من لم يسمع منك طوعاً ان يعلق الحكم على شئ بجملة ان واخواتها بدل على انتفاء الحكم عند
بالخصوص لان هذا قد دل على ان يعلق الحكم على شئ بجملة ان واخواتها بدل على انتفاء الحكم عند
انتفاءه وذهب جماعة الى عدم الاول اقرب لست ان السباد من قولنا ان جاء كزيد فامر ان لم يجئ فلا
عليك ان لا تتركه كما توهم وهو علمه المحققه فاذ ثبت التبادر والعرف ثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم التعليق
ما قبل معناه في العرف الشرط في اكرامك يا محبته اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره مرة في بيت حيث قال الامر العلق
بجملة ان بعدم عند عدم الشرط لانه ليس على لوجوده ولا مستلزم لانه لو لم يستلزم عدمه الخروج عن كون شرط
ويؤدى مؤداه كلام غير ان هذا ان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النجاة واصطلاح الاصوليين في
الشرط وقد عرفنا ان السباد هو السبب في ظاهره وان كان مدخولاً بالذات شرطاً مع قطع النظر عن دخول ان فهذا
الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط والعقل عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكره لا قطم ونحن بما اثبتنا
التبادر هذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكرها المجازات لتبادر غير هالكة خيرة من الاشراك
فما يقى من انها مستعملة في جميع هذه المقار والاشراك والمجاز كلها خلافا لاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر
وهو ما علق عليه وجود الشرط لاجزائه بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو
وان كان خارجاً عن محل النزاع ولكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا فخلط الاصطلاحات فحقى القول بغيره ان
المبادر منه في العرف احد من الهيئة اما ما يتوقف عليه وجود شئ وينتفى بعدمه من ان يكون وجوده علمه ام لا
واما معنى الالتزام والالتزام فلا وجه لجملة على المعنى الاصولي حيث ما ورد هذا في حجة على صحة مفهوم الشرط
ايتم بانه لو لم يبق التعليق انتفاء عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكم عند وقت اوله
ان الخروج عن المعنوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقة واصالة عدم الفائدة الاخرى لا تنفي احتمال وقوع
القال بوجوب التبادر وانما ان هذا لا يناسب لقول بالتحجج ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعنى
في هذا المقام في السنة الفاتلين بالتحجج فان المبادر في مثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والنسب باصالة
الحقيقة ليكون فاعداً في اللفظ المحصور لا يخرج عن مقتضاه الا فماد دل دليل على خلافه من الخارج ولذلك يستلزم
بالتبادر وفهم اهل اللسان كما لا يستفاد من اسندك لاهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الحقيقة
اللفظية من جهة الدلالة العقلية فبعض ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى شو ما ذكر فلا بد من جملة
على ارادة ذلك فمع ذلك لا اختصاص بالحقبة المفاهيم فضلاً عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضيه فاصل اصل على حكم
مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى فوجب الخروج
عن المعنوية وهو يتم برده عليه بانه يقول النزاع بين الثبوت المنكر الى جوب اللغوي في كلام الحكم وعدمه لو وجد مثل هذا
ولا اظن احداً من المنكرين برضه بذلك بل اظن منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى ان ذلك اثبات اللغة

على هذا التفسير وعرضها على
التفسير السابق فيلزم اطلاق اللفظ
عن معناه الحقيقي راساً ولكنه
ليس بصحيح ايضا لان معاد كونه
في موضع انتفاء فائدة الخلافة هو
السببية فقط لا لاجتماعها والشرطية ايضا

انما كان ذلك حيث قال الله عز وجل ومن لم يستطع
منكم الاية او اقل وجه الدلالة ان النفي في قوله لا ينبغي
هو مفهوم الشرط الذي يفهم من قوله نعم من لم
يستطع الاية باعتبار ثبوت التعليق المتساوي
المصدر النقص للشرط

بيان اللازم من الشرطية
التعليق في حكم من يخرج على وجه
اللفظ كما ان قوله ان جاك
فاكره بمثابة قوله ان جاك
مستحب الاكرام في تقدير كل الاحتمال
الممكن فيلزم حمل التعليق وذكر الشرط
عن الفاعل

قوله وثانياً ان هذا لا يناسب
فائدة الموضوع في القدر بالتحجج في الاصول
اللفظية في قول الجملة الشرطية هو الدلالة على ان
عند الانتفاء بحيث يكون فاعداً لغيره من
الوارد المستبعد ولا يعمل عنها الا في موضع الضرر
والدلالة المستبعد لا يعمل عنها الا في موضع الضرر
فائدة اخرى في قوله فائدة الانتفاء في قوله
خبر هذا الاصل في قوله فائدة الانتفاء في قوله
عقلية في قوله فائدة الانتفاء في قوله
وهو فاعداً لغيره من الدلالة على ان
لا يتم القدر بالتحجج

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

کفر

منه من غير ان يكون له وصف في نفسه بل ان كان له وصف في غيره
فان قيل ان كان له وصف في غيره فليس هو الذي له وصف بل غيره
فان قيل ان كان له وصف في غيره فليس هو الذي له وصف بل غيره

كقوله لان يبنى بطن الرجل فجا خبر ان يبنى شرا فاملاء البطن من الشعر كما به عن الشعر الكثرة فهو مائة لا يضر
الشعر القليل احسن المبتون بثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغوة كلام الحكم فلو لم يفد انتفاء الحكم
عند انتفاء المعنى لوصف عن الغائبة ولعد العلاء مستحجا مثل قولك الانسان لا يضر لا يعلم الغيب فان
اباحية الكوفة منهم من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يضر احدكم الا بغير علم الغيب فان
وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغوة لم يجل فائدة اخرى والفائدة المحملة
كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل ما تطلع على الصلوات والصلوة الوسطى واحياج السامع اليه وبق
بيان غيره او يستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او غيره ذلك مما ذكره فان قيل يقول بان
اذا كان ذلك اظهر الفوائد فيجيب عنه بما تقدم في مفهوم الشرط وبالحمل على التعليل بل لزوم العلم عن الغائبة
واخراج الكلام عن اللغوة لا يقتضي الاثبات فاذ ثبت من الفريضة انما رتبة اظهر هذه الغائبة المشار
فيها فلا اظن المنكر محاسبا عن القول بقتضا ابصر وما ينظم ان كان من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما ينظم نظير من
السبب في مفهوم الشرط حيث كلف في نفي الاستدلال بغير احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما يتناول
هذا القيل قول ابي عبد الله في صحبة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشي
قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يتفرقا واما الاستحسان فتم وما ينافي هجته
في المثال المذكور فاما هو لكون اصل الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكذلك ذكر الوصف هنا
والافتقار يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاختصاص وجماعه من ائمة العرب ان وضع الصفة للتوضيح فقط
لا للتفصيل وان مجيها للتفصيل خلاف الوضع فانه لا مرغاض ذلك مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور خلافه
انها ما ابصر فينا فان في عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني فنظهر ان ذكرنا من المعارض مع
فهمه لعله كان عن اجراءه في اللغة وكلام اللغويين واجتراح التافون بانه لو دل دل باحد الثلث وكلها
منفصلة اما المطابقة والنقص فظم والا لكان منطوقا واما الاثر فلم يعدم اللزوم الذي لا يغفل ولا عرفا ولا
في المسئلة التوقف وان كان الظاهر في النظر لا يخرج عن شعار كما هو المثل ان التعليل في الوصف شعرا بالعلم لكن
لا يجب بغيره عليه في الاجتاج الا ان ينضم اليه فربما كان في صحبة الفضيل المتقدم ومن هذا القيل الفوائد
في الحدود والرسوم واما مثل قوله ثم اعني فبغيره مؤمنة فلا تشرط على عدم كفاية عشق الكافرة ليس من جهة مفهوم
الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقل العلامة في بطلان ان احاد موجب لاطلاق المقيد مع كون
شياء واحدا بوجوب العمل على المقيد لان العمل على لاطلاق بطلان المقيد بخلاف العكس وبالحمل على المقيد مطلوب فمع
لا يحصل الامتثال لعدم الامتثال بعق الكافرة اما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي ورد الخطاب بها
مع كون المظرف رتبة واحدة وشماران ههنا فلو بدأ الاولي انهم ذكر ان تجتبه مفهوم الشرط والوصف بخبرها اما
هو ان لم يكن على طوع الغالب مثل رد بابكم اللا في جورك ولا يحضر فيهم كلام في بيان ذلك وعقدان وجهان
التأدرا اما هو المحاج حكمه الى التيسر والافراد انما يخرجه الاذهان عند اطلاق اللفظ المعري فلو حصل اجتناب
في الانقياد من اللفظ فاما يحصل في التأدرا فالتكثرة في الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا يخصص الحكم بالغالب وهو
فيما نحن فيه التيسر بالولد وما يتناظر الشر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب لمفاهيم ايم
الاروى ناجور التيسر لوجوب الماء لمن منعه زحام الجمع عن الخروج وايضا فالو باشرط عدم كون الخائف في الحكم

قوله من هذا القيل
اي من قبل واشت في القربة اظهر
اظهر فائدة انتفاء الحكم عند انتفاء
الوصف وحصل ان قوله في قوله ارام
الشرط بدل قوله في قوله ارام
خيارا ليعلم ان عن البايع والقربة عليه
ان في فرق في الجواب عن السؤالين بين
بين خيار البيوع وبين خيار الجاهلين
الاول بالكثر حيث اذره بالكثر
الثاني للبايع والشرط حيث غير
بقوله البيوع والاولا لانتفاء الادارة
عن البايع لوجوب التيسر لها ايضا بالبيوع

قوله من هذا القيل
اي من قبل واشت في القربة اظهر
اظهر فائدة انتفاء الحكم عند انتفاء
الوصف وحصل ان قوله في قوله ارام
الشرط بدل قوله في قوله ارام
خيارا ليعلم ان عن البايع والقربة عليه
ان في فرق في الجواب عن السؤالين بين
بين خيار البيوع وبين خيار الجاهلين
الاول بالكثر حيث اذره بالكثر
الثاني للبايع والشرط حيث غير
بقوله البيوع والاولا لانتفاء الادارة
عن البايع لوجوب التيسر لها ايضا بالبيوع

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
والله اعلم بالصواب
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

والله اعلم بالصواب
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

عدم الدخول فيكون ذلك ثابتاً معناه من الغلبة بطلانها في أمارة دخول المرفق في البنية الموضوعات من قبلها
لا لأن إلى معنى مع لان الحجة لا تنهت الغلبة بكونه مع محارز وانما بصار إلى من جهة الدليل الخارجي ثمان النوف
لاستلزام القول بالاشراك كونه في غير الدليل بطلانها لا يمكن القول بالاشراك لعدم جواز وضع الشيء في
الشيء وعدمه أمارة فلا ان استعمال اعم من الحقيقة والاحمال اعم من الاشراك ولا ينصير النوف في صورة الاشراك
واما ثانياً فلو ان الاشراك بين الوجود والعدم كما في الفرض واما ما قاله في غير الدليل من ان لغو الخلق الكلام عن الغالب
مثل قول القائل اعدى بغيره فثابت في ذلك فانه يمكن ارجاع الظاهر إلى الوجود في انما عرفت هذا فليخرج
الاصل المسئلة والحج ما قلناه لان المبادر من قول القائل صوفوا إلى المبدأ ان اخرجوا في الصوم والليل لا يخرجوا في
بعد من قولهم ولا تفرقون حتى يظهر عدم حرمة المفارقة بعد حصول الظاهر فلو ثبت الصيام بعد الليل فثابت
أحرمة المفارقة بعد حصول الظاهر فثابت ما كان الغلبة غالبة وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق
فيكون الكلام مع النصيب بعدم ارادة المفهوم محارزاً ولم يقل به احد انما فان كان المراد من قولك اخرجوا في الصوم
الليل ما ينقطع عنه الصوم فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينشئ عنه الصوم سواء
انقطع ولم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكون اعني ما بعد الغلبة قلت ان اردت من النصيب عدم ارادة
المفهوم مثل ان يقول المولى لبيد سرت البصر ولا اريد منك عدم التبرع بالوجوب بعد نهو محارز وهو لازم
كل من يقول بحجة مفهوم الغلبة فكيف يقول بان لم يقل به احد ان علم التكلم ارادة الحقيقة فلا يبدان محال ذلك
التشخيص فلما يجوز التفتيح فيما كان اخره معلوماً خصوصاً اذا كان قبل حضور وقت العمل ولا يفتتح صدره عن
وان اردت من ذلك مثل ان يقول سرت البصر ومنها إلى الكوفة ومنها إلى بغداد فثبت ان مثال ذلك في
المراد من المثال ان لا يعلم المعامل في المسافة من كل علم وقيل فكل مسافة من حيثها بل اخطان بالشيء بها
وبغير ان بخصوصها فلا يرد يجوز ولا يحصل منه نفرض على الفاعل وكذلك انتم النقص مثل قولهم سبحان الذي اشرك
بعد ليل من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى مع شوق سرت إلى التمام وكذلك قول القائل اخرجوا من المسافة إلى
نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الاظهار كاصد من بعض الفضلاء فان الفرية فانه على ارادة الخلاف ومطلق لا
اغم من الحقيقة والاستعمال في معنى الجازي بوجوب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والتكثرة في الاول ان
المحسوس العيان في نظر الكفار المنقذين اما كان ذلك الذي كره الأبرار وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما يحصل
المشاهدة كاجارهم عن عجزهم وعما وقع بينهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة فيجوز ذلك ايضاً فالمراد من
الى انما هو المنشئ فيها هو مفصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اخرجوا من المسافة الى
نصف النهار هو الامساك بالخصوص الشرط بالشرط لان النص الصوم والا فلا مغنة للصوم والحقيقة ان نصف النهار
نصف الحقيقة مفهوم الغلبة هنا في معنى ان المعنى فيها له مدخلية في عدم جواز الاظهار هو الامساك الى نصف
فالا مساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك نكارة قال الموجب لعدم الاظهار انما هو الامساك الى نصف
النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه واما قولك وايضاً الى اخره فنقول هناك شئ ثالث هو ان
المراد هو الآخر والمنشئ بشرط شئ لم لا بخصوص لا يخلو ان ما بعد الآخر ونفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم
ولا عموم ذلك بمعنى ان يلاحظ ان الليل اخر مثلاً سواء كان ما بعد الدخول مخالفاً او موافقاً منقطعاً عنه
ام لا ولا احراراً بالصميم

قوله وايضاً هذا هو المراد
اورده على صاحب العالم
ولا يخفى ان المطلق اخر
على اهل عالم
في المعنى والافاضة
الصوم هو الذي
ولهذا وان كان
المنطوق الا ان
يلزم من نفي
الوجوب عند
ليس في المنطوق
بل نصيب
المراد
الا عت
خلاف المنطوق في حصول
التناقض في وضع لفظ
المنطوق ودلالة

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
والله اعلم بالصواب
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

قوله فنقدنا هذا شئ ثالث
عزوه من هذه الجوانب ان
المراد بالآخر والمنشئ
الانقطاع او كونه مطلقاً
يمكن ان يكون المراد مطلقاً
مع قطع النظر عن ملاحظة
بر ما ذكرنا في الثالث
والتمهيد قيد والا صلح

الحكم

91

الاستعانة في غير العلم من كسيفة والمجاز خبير من الاستعانة

روان ما ذکر فیہ منہا۔

فوله وهو عارض فلا راد له من اسم
فان عارض يشي لا ينع عارض غير ذلك
اشي عارض ان كون الانسان عارضا زيد
لان لا ينعى الا عارضه من سائر الموصفات
في قولنا زيد عارضا الذات لا يختلف
بالمعاني او الكليات او غيرهما لانها
مع الأخص التي توجد حصص من الأعم
وجود الأخص لا يوجد اخر يغاير وجوده
لا ينع شرطية الأخص مع غيره
اضر من الأعم في امور اخر غير الأخص
لان ليس الطبع بالنسبة للأعم
فوله وهو عارض فلا راد له من اسم
فان عارض يشي لا ينع عارض غير ذلك
اشي عارض ان كون الانسان عارضا زيد
لان لا ينعى الا عارضه من سائر الموصفات
في قولنا زيد عارضا الذات لا يختلف
بالمعاني او الكليات او غيرهما لانها
مع الأخص التي توجد حصص من الأعم
وجود الأخص لا يوجد اخر يغاير وجوده
لا ينع شرطية الأخص مع غيره
اضر من الأعم في امور اخر غير الأخص
لان ليس الطبع بالنسبة للأعم

ومن الموضوع هو المصادف والمصادف هناك اما فرد معين هو زيدا وعمر زيدا وادارة كل منهما محال الاستحالة المحل
الثاني على نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل للجمع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب المحل لم يتركب
ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا اتحاده مع الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد واتحاد صورته العكس لا يفيد
الحصر لا لافادة المحل ذلك من حيث هو حتى يرد ان الاتحاد المحل لا يقتضي ذلك بل لا تتركب محلهما والاسنفرف يفيد
ذلك اما الاسنفرف فظم واما المجلس فلا ان المقصود منه ان كان محترضا هذا المجلس ومن حيث انه فرد منه لم يتركب
بمحله التكرار بل زيدا مبره في التعريف لعمد اعلم منه ان العضودات زيدا هو حقيقة الامر وما يشبهه يفيد المعنى
الذي هو اعلى من الحصر كما مره الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه فظهر من جميع ما ذكرنا
قولنا الامر ببدل على الحصر وتجنبا احدهما نقديهم المناظر بالطبع وان صار موضوعا الآن الثاني

والمعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس في حجة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثاني فيقضي مما تقدم ان المعريف هو الذي
 وثبوته منع بطلان الثاني او اريد به مجرد المعارف في ارادة الذات والصفة وقمع للملازمة ان اريد به غير ذلك
 والتعريف قد مر ان الكلام لا يخفى بالمعقوف باللام بل كلما اريد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صدقني زيد
 لا عهد خارجي فانه يحمل على الجنس والاستغراف كما في قولك ضرب زيد فاما ما لم يحتمل ان المعنى ثمان حاصل ان
 واما صورة العكس فلا يجري ما تقدمنا من المعقوف باللام فيه بل انما ان معناه زيد صدقني في كل طرفي الا
 في طرف واحد

قوله على طرفي الاضافه الاضافه
الاضافه في الاضافه بين
الاضافه في الاضافه بين
معنوية مفيدة للتعريف
والاعتماد كقول المتن في
الاضافه عاملا وفي
زيد صديقه لفظية غير
مفيدة الا للتعريف كقولها
في الاضافه المتن الى القول
والاصول في العرف ما ذكر في المتن ان المتن لا يعمل
برفع ولا نصب الا اذا اعتمد على احد اوجهها
التي هي في الحقيقة غير مفيدة غير ان العمل على
على شين مما هو من شروط العمل فاذا
انصب الى مرفوع او منصوب كانت
الاضافه في الاضافه وحشالم
يعمل لانها اشترط
العمل وجبت الاضافه
وكانت معنوية لزيد
صديقه عاملا لاعتقاده على
المخرج عنه وفي صديقه زيد غير
عامل لعدم اعتماده على شين ما
يعمل في شرطه العمل
سعيد على

فإن قيل السند البه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه مع كل وضوح وكيف كان فالجواب هو البناد في سائر المواضع
وقد يستدل بخصه انفسا للضمير مع في مثل قول الفرزدق انا الذئب احمى الثمار واما ما دفع عن احسابهم
فان الوجه المحمودة للفصل مفقودة سواء يكون الفصل لغرض هو ان يكون المعنى ما دفع عن احسابهم الا
انا وقد يستدل بهم بان الالباب وما للثقة ولا يجوز ان يكونا الالباب ما بعده ويقدر بل يجب ان يكونا الالباب
ما بعده ونفي ما سواه وعلى العكس الثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان انما هو لنا كيد لا
نفيما كان اربابا اقول نعم فان الله لا ينظم الناس شيئا وما التافذة لا ينفي الا ما دخلت عليه باجماع الخاء فهو في
كلما لسا وعلما وعزما كما حصره من اصنام وعزما فالخفوة كلمة متضمنة لغنى ما لا يحكم التبادر واستعمال

كان في الدنيا والعلماء وغيرهم كما صرح به ابن هشام وغيره فالخفيف ان كل من مضى من اعداء الاسلام التباد واستحال
وقد نوقض بقوله نعم انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يربط الله
بذلك هيب عنكم الرحمن لعدم انحصار اوده الله في اذهاب الرحمن عنهم وانما انت منذر من مجتنبها اي الساعية لا تفتأ
الاول لا يخرجهم بل اراد ان يعطى من غيرهم
كما في الاينيات

هي آلة للفرف بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس موضوع المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لنبيه القائل
 فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواقع لبطان مذهب عباد بن سليمان الصيرفي اصحاب النكس من ان دلالة
 اللفظ على المعنى انما نشأت من مناسبة واثر في اللفظ بالاشتراك في اللفظ فاما ان يكون هناك تخصيص فيرجح
 في الدلالة على المعنى ولا نفعل الثاني بلزم التخصيص من غير تخصيص على الاول التخصيص لا يخص بها محالان والجواب اما
 بان المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الوضع كخلق الحوادث في افعالها او من الخلق لو كان هو الوضع كخصيص
 بالاشخاص او يمنع المرجح بما ذكره لم لا يكون شي اخر مثل سبب المنة الى الله من بين العطف غيره نعم ومصلحة اخرى
 فيه نعم مع انه يبدل الوضع للتقنين والصدور واقتضاء اللفظ بالذات في وقت دون وقت وشخص دون شخص فاما
 لا معنى له لان الذي لا يختلف وكذلك وجه الشك في هذا المذهب وانه بان مراده ان الوضع لم يهل المناسبة بين اللفظ
 والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتغال فذكر ان الفهم بالقضاء لكسر الشيء مع عدم الابانة والفهم بالقضاء له مع الالة
 للفرف بين الفاء والقاف في الشدة والرخاء كالفهم من الكسر فيثبت ان طرفي ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان
 حصول العلم به من جهة اخرى المرجحات العقلية والمناسبة التوفيقية عالم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الاشياء
 التوفيقية التوفيقية كاحكام الشرعية الشرعية وكذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما
 لو دار التعمية بالاسم مع معنى في السمي جودا وعدما كما لا يخفى فانه اثره مع تحيز العقل وجودا وعدما فبذلك عصير بعد
 خلل والدران بهذا العقلية فكان الوضع فالتمس هذا لا يخرج العقل بكانت جوزه لثبته كل ما فيه هذه العلة
 خيرا فيكون رخصا منه بالتمسك بخصيص في سائر الكلمات كما اشترنا اليه في اهل الكتاب هو باطل لعدم ثبوت حجية
 القياس مع ان جماعة ممن جوزه العلم بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد يفتل للدوران على المسند بان التعمية دارت مع
 المعنى والمحل وهو ماء العنب اي فان المجموع اذا وجد وجد التعمية فاذا انتفى انتفى فالعلة مركبة من لا يذهب عليك
 ان رخص كل فاعل لم يسمع رخصه من العرب نصب كل مفعول لم يسمع نصبه نحو ذلك وكل اطلاق الرجل على ما لم يظلمه
 وكذلك اشياء المجازات وانواع العلايق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب ينبع من انهم
 حصل الخبر فيجوز من ذلك وهذا ما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب
 ورجحان المجاز على الاثر كتحوز ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل اما هو التعمية والتفريق بين التعمية
 والمجازات والحاصل ان الاجبي اصطلاح ثوب المجاز اهل با وضاع كل ما هم اذا راي انهم يستعملون لفظا في معناه
 متعددا ولا يعرفها بها حقيقة واما مجاز فلا يثبت يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعا للفتن
 الشخصية والتوحيده والفاظا مركبة موضوعا للتوحيده والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها بعلات في مجوز
 نوعها من الواقع ونحو ذلك كما هو الذي لا يهتد في جميع اللغات الاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد بلغ اليهم
 من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكن يري بان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون
 بها لفظا واحدا على التناوب ايها الحقيقة واما مجاز فينتج عن احوالهم فاما ان يصححون له بنقل الوضع ويظهر عليه
 مزاوله محاوراتهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب من
 خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب من العلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصته الشيء من خارج لا
 يحتاج الى النقل من الواقع فالمقصود بالذات من استعمال هذه الخواص يحصل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا يحصل
 العلم بملق الوضع وان حصل العلم بالوضع في فقهنا بغيره فان الفقد المشترك بين الوضع الحقيقة والمجاز حاصل ذلك

التعمية
 من العرب

الجاهل انما اشكاله في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدرة المشتركة تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك
لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لغته سواء كان بالوضع الشخصي والتميزي للخصيصة والتميز
فانما ثبتت بالعقل بلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى للخصيصة مثلا بالقدرة وهو دليل عقلي مع
اثبات الوضع للخصوص على ما ذكره المسند هنا انما اثبات للخصيصة لا المطلق للغة فقلت المراد من عدم ثبوت اللغة
بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق العلم من دون الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع واما
طريق الاقوال والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب لا ينقل المتوارز والاد
كلها معلولان للوضع ولا لثباتها اذ ثبوتها لا يكون بعضها فطريا وبعضها ظاهريا فلا بد ان يوجه ما ذكره من ان طريق
اثبات اللغة اتما متوارزا واحاديات مرادهم ان طريقها ما فطري او ظاهري فخر الواحد والتبادر وعدم صحة السلب لا
يعني كونها شبه الخاصة مثلا مستعملة في معنى خاص في اكثر الموارد واما في ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول
للو وضع واما ما ثبتت بالعقل وكون الاقل مشقة المراد واما ما ثبتت على فرض تسليمها من العمل الموجه للوضع
بشأن وجودها على العلم بوجود الوضع ايضاً وهذا هو المنوع ومثل التبادر واخواته في ذلك الوضع من جملة
التوقيفات فبالاقتضائين المتوارز والاحاديات مثل انقاف العلماء الكاشفة عن داي المعصوم ونفريه الكاشفة عن
فبالاقتضائين المتوارز والاحاديات في الشرعيات فاقدمت لك واصبغة في لزج الى ما كنا فيه فنقول وقد عاين
الدليل على فرض التسليم بان العمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب فيكون التكليف بال
هكذا قبل ما ورد عليه بالمنع في الواجب عظم ايضاً كما في اقلوا المشتركين فان مثل التفسير المحترمة اشد من مخالفة الآراء
انما شهوره الا ان حتى صار مثلاً من عام الا في شخص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحافى للدليل بال
والظن يقتضيه كونه حقيقته في الاعمال بخلافه في الاقل فقليل الجواز واجب بان احتياج خرج البعض عنها الى البعض
بمخصص طاهر في انما للعموم ويوهن التمسك بمثل هذه الشهرة اقول في نظر ما في الاول فلان احتياج المحرر
الى المخصص عند المسند ليس بظهور العام في العموم لان اللفظ عند موضوع لبعض ما صدف عليه مفهوم
الصيغة من غير تعيين لما كان ذلك لبعض محتملاً لكل واحد من الابعاض فالتخصيص بما احتياج اليه ليس بالمراد من لفظ
العام لان العام ظاهر في الجميع في احتياج ارادة البعض الى المخصص والعمل بهذا التوهم لثامن لفظ وقد خص منه
المسند بذلك انما هو ذهاب على معنى المخصص وتكميل اصطلاحه ولا فاصل له المسند ان غالب استعمال اللفظ
التي بدعي عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة على منة الحقيقة فالتخصيص في الجواب منع كون غلبة الاستعمال
للحقيقة سلمنا لكن بصيرتاً لا بد من الدليل على كونها حقيقته في الاقل وقد بينا الا ذلك واما في الثاني فلا
فتمسك المسند ليس هو فضل الاشهاد بل لان ذلك المطلب حقيقته والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل
مخصص في نفس الامر بان الله بكل شيء عليم واما قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذباً بالضرورة
التخصيص في نفس المثل وحسنه الفائل بالاشراك بالاستعمال فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة وقبها ان
الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر من اربعة لو كانت حقيقته في العموم لعلم اتما بالعقل وبالقول ولا مجال للعقل
اتلواثر واحاد والاحاد لا يفيد اليقين ولو كان متوارز الاستشوا الكل فيه وقبها ان التميز بين الحقيقة والجواز لا
يخص في نفس الواضع والتقليل عن صيرتها بل قد يعلم بوجودها على اشراكها الخاصة موجودة فيها وهو المتبادر كما بينا
مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين بلزم استواء الكل في المتوارز لا خلافاً للداعي والموانع وتجره التوقف عند

هذه

اجاز

مرادهم ان في كل شيء احوط
ونظروا اذ في مثل هذه
وجبني برهاناً لتمام التفسير
المنع او اريد انهم فهم منه

الحروف في الكلام
والحروف في الكلام

فان السائر ان يحدوا حدودهم
بشيء فيعينون على الراء والهمز
او في السور فيعينون الهمزة في الكلام
لان السور يحدون الهمزة في الكلام

ان ما يصريه الزمان في الكلام

في الكلام
في الكلام
في الكلام

٩٧
ظهور المأخذ وقد عرفت **ثاني** صيغ العمود على القول بوضع اللفظ له كثر منها لفظ كل ولا يظهر
حقيقة في العمود واردة الهيئة الاجتماعية من مجاز لبادر خلافه وهو العمود الافرادى كلك لفظ الجميع وما ينصرف
كاجمع وجمعاء واجمعين واولا المشهورة ومنها لفظ **ثالث** اطلاق اللفظ في اربعة الباء فانه ظاهر في تمام
الباء ومنها كاتمة وفاتمة وما من الشرطيان والاستفهاميان واما الموصولان فلا عموم فيهما الا ان
معنى الشرط بينهما ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولة ولا عموم الا ان يحل من باب الاطلاق الخفية كما
يجوز في المفرد المحلى باللام والافعال في ان ما حقيقته في غيره العلم ودعوى انه حقيقته في الاعم من كان هيب
جاءة منوعة وكذلك التكرار ان الموصوفان لا عموم فيهما نحو مرتب بمن او بما مجتلك وعن بعضهم الحان الزمانية
مثل الاما دمت عليه فاما المصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يجيئ ما نضع ومنها اي في الشرط والاستفهام
وعن جمهور الاصوليين انها عامرة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل قول في لوكيله اتي رجل دخل
السجدة عطرها فاما انضرا على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال لكل رجل فانه يعطى الجميع فعلى هذا يكون عموم في عموم ما
كان في المطلق بخلاف كل ومنها ما اذا ما واثان وان ومنها ما في حيث وابن وكيف في اذا الشرطية اذا انضكت
بواحدة منها ما واما اذا منفردة فقد يحل على العمود انضاء الحكمه مثل ان وهناك الفاظ اخر من مذكورة في هذه
وغيره والمعبارة الكلى الشاردين فان فهم التبادر فيثبت الحقيقة والافان انضاء الحكمه ايضا كما عرفت في الاطلاق
وسنفر الكلام في بعض الاشكال والخلاف في المحصور **ثاني** اخلاف اصحابنا بعد انفاهم ظاهر في
اقادة الجمع المحلى باللام للعموم في ذلك المفرد المحلى عليه وتنفيع المطلب يندعي سم مقدمات الاول المراد بالمفرد
اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس واسم التكرار والعرف بلام الجنس والجمع
اسم الجمع **ثاني** اعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له مفهوم اللفظ
بمعناه ثابت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعبر في تحقق مفهومه وحده ولا كثر بل في تحقق
مع الواحد وما فوفه والفيل والكثير لفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس كذا اختلفوا في المراد باسم الجنس هو
الطبيعة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للسم والمهية مع وحده لا يعبر في انشراح الا في الاول وذلك لان
الاسماء التي يشار عليها المعاني المختلفة بسببها والافاظ الغير المستقلة عليها كاللام والثنوين والالف في التثنية
وغيرها من الثغرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصي وضع اللفظ له كما انه يحصل لها سبب يحون
هذه اللواحق رضاع نوعه مستفاده من استنفاة كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من
التقابل اخط كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء لعل جواز استنفاد من ملاحظة لغاها المتخلفة على
سببها والمخاضات بمب المفامات ان هناك مفهوم مشترك مع قطع النظر عن الواحد يوجد منه شيء في الكل ويتفقا
بمب المفامات وليس ذلك في مثل رجل الامة المهية لا بشرط لا يبق الاسم لا ينج عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله
بدون شيء منها فلم لا نقول بان رجلا متونا مثلا موضوع لكذا ومعرفة باللام موضوع لكذا ولحقا بالالف التثنية
لكذا فلا يجز في الرجل جالبا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى في موضوع الجنس المهية لا بشرط لا نقول
اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن الثغرين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا
انه مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمثل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق
ليس قابلية معنى جلد بيا ولا يجب ان يؤثر في المعنى فاشترى النظم في هذا الاعراض لزوم انما الاسم باحد

كثرت التكرار

المذكورات ويدفعان ثوبين التمكن انهم بما يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا امر متعلفا بالاعراب كما في جاء
 زيد فقولك رجل جاء في الامارة اتماما ببيان المهنة وكما ساعد على وفي الحرب نغارة وكيف كان فالظن ان لفظ
 رجل اذا خلا عن اللام والثوبين موضوع للمهنة لا بشرط ويؤيد ما نقلنا سابقا عن الشكاكي اتفاقهم على كون المشا
 الخايرة عن اللام والثوبين جعفة في المهنة لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس
 موضوع للمهنة لا بشرط شي واذا دخله الثوبين فصيرها هرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في
 فرد معين ومن هنا غلط من هذا الوجه الغير المعينة في تعريف اسم الجنس ودخلها في معناه نظر الى ان المقصود من
 التركيب انهم المعنى والاسم لا يستعمل بدون الثوبين واللام وغيرهما من الصفات وانت خبير بان الخاص لا يدل
 على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم قط فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خبر المرأة فان قلت انما
 اخذ هذه في تعريف المنكر منه فكيف مع انه في الاطلاق الفاعل لا يتم في مثل المشا الهن المقدس في مثل قولك لهن
 عن شيخ يزد في كونه رجلا او امرأة رجل فان المراد من الثوبين هنا ليس الاشارة الى الغير المعين بل المراد انه هذه
 لا غيرها والى هذا ينظر في ان اسم الجنس موضوع للمهنة المطلقة فقولنا رجل في جاء في رجل نكرة لا اسم جنس ولذا
 النكرة فيها الاسم الجنس والا فالتكافؤ في الاطلاق بالنسبة الى الطبيعة انما يحصل في مثل هذه في الذهن وعده رجل
 المثال المنقذ نكرة باعتبار عدم ملاخطة بعض الطبيعة وفي المثال المناخر باعتبار ملاخطة عدم بعض الفرد وبالحقيقة لا يستلزم
 اربعة مثله رجل اذا خلا عن اللام والثوبين وهذا رجل بعينه لا امرأة وجاء في رجل وحقق رجل الرجل خبر المرأة كذا لا
 اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بل لا يربى لعل الفاعل بدخول الوحدة الغير المعينة عقل عن هذا لان نظره الى المراد
 لا الى مثال الاسماء المعروفة لندراسها في الحوادث والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيها ايضا واما
 الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى الشك في اصل الطبيعة مقابل بعينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان
 منه فرد من ذلك الجنس قاعا غير متصلا كما في جنه رجل او عند السماع كما في جاء في رجل وعلى قول من يقول بدخول
 الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يفي في عند هذا الفاعل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح لرجل
 فيها الاسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو نكرة بمعنى الطبيعة والاشارة الى حضورها في الذهن على
 المختار ومعنى مما نرى لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة فاما فاعدا يستعمل في جزء ما وضع له
 بسعي الكلام في بافهام المعرف باللام وحاصل الكلام ونسبهم المراد رجل مثلا مع قطع النظر عن اللام والثوبين
 له وضع والقول بان لا بد ان يكون الوضع اتماما مع الثوبين واللام او غيرهما يحتاج الى دليل فان نحو تلك المحققا
 في احاد جميع الالفاظ ليس موهما من العرب بل المرص فيه العرب فانها موهوبها ولا ريب ان هذه اللواحق تعاو
 على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول يثبتون تقديم رخصه بعضها على بعض بان يوق مثلا وض العرب ولا في
 استعمال اللفظ مع الثوبين لا فائدة الوحدة ثم مع اللام لسبب لك واردة المهنة مع الالف النون لسبب لك واردة
 النسبة وهكذا جازف واعسان فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله مونا ثم عرف باللام او بالعكس هكذا
 قول بلا دليل وارجح بلا مرجح فلا بد من اتيان شيء خال عن جميع تلك العوارض بشاوي نسبة الى الجميع فلا بد
 من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى واتما بقاوت المعنى بسبب الحذف المحقق بمقتضى حاجة
 المتكلمين الى المقامات ولا ريب انهم انفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلاثة بهذا الترتيب موضوع للمهنة المعينة
 واتما وضع الخلفان في اعتبار حصولها في فرد معين وعده ولكنها مستظهرة الوضع وتوفيق مع ان الشكاكي

اي في الحذف عن غير جنس
 اي في الحذف عن غير جنس
 اي في الحذف عن غير جنس

اي ورجل جاء في الامارة
 والاصح في الامارة

قوله والاصح في الامارة
 وجه قبحه النكرة
 وهو الفرق بين النكرة
 والوجه في مقتضى اللفظ
 في الامارة
 لا في الامارة
 الالف النون لسبب لك
 في الامارة
 في الامارة
 في الامارة

في ان الحذف
 الذي هو الامارة
 المعينة في
 المعنى لا يدل
 على الاسم الذي
 هو الامارة
 هو الامارة
 هو الامارة
 هو الامارة

三

40

المعنى

ارز و سنج

الفرقة الثانية

مجلس

جہاں
مقام
مقام

بدره
العرف

مورد جمع مورد ص
مورد جمع قیلو
مورد جمع خیر

نصف

مجموع بالجمع

كانه اذوا بالعلم
فما من اختصاص الو
لنوعى بالجازات ل
به ما عاها يتوه
اذا كان الوضع

الاشكال

و ديها بجز

الحبس
لما انا هو نفس
الحبس اعم مقوما
لشئنا لا اخفا
بوق في النكوة انه
نفسه فقال

جميع رجال العالم
له المهيبة يد
الله ما أنزله
له بالعلم الذي

سبيل ان فلان
التيمة فلا يجرى
ف رجالان فان
في الرجال ولكن
الجميع

الحجس ففسطاطة
الحكم بانه خطاب
للحجس المكلف
الحجس مجاز
ففسطاطة

لو اُحد مجازاً لثبته
اول نقل الثاني
عن وروضعه
كسائر الخبايا

عينة واهلها
 باعتبار الضم
 حرف باللام واما
 سنعلم في العهد
 شغل في اللفظ

م ارادة وودعه
ب سبب القوت
مدم الغفلة
الحزب

هذا هو الحق لا يشترط ولا يفرض اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه بصريح الجواب لاسباب التعريف لسطا الوحدة عنه واردة الوحدة الثانية بسبب المطامع في العهد الذهني والكثرة في الاستغناء انما هو بغيره المقام لا بسبب كان في اصل الموضوع له انهم في الاستغناء جزموا وانا نقول ان المقام بل لا يمكن ان يقع طرفة على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول التعريف بلام الجنس هو الحقيقة المعروفة عن ملاحظة الافراد مع التعيين والحضور في الذهن وذكره واردة فرد من استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا يتبع التعريف عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما بين هذا رجل امراه وهو خفيف جرم لا لا يتبعه بنظرها اشياء اليه بحيث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع نوعي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانما لا يخصص في اذنه غير معرفه كارتب حال عدم الملاحظة معيار حال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لغيره واردة معنى اخر من اجل اللفظ الموضوع للمعنى على معنى اخر معيار في الجملة والثالث فلا يسلم ان الجازية في قولك هذا رجل فان المراد هنا صنف رجل على الشار اليه وغاية افاده الاتحاد وجوده مما لا يكون ما موجودا واحدا كما اشارنا في مفهوم الحصر فنقول زيد الرجل بغير معنى زيد رجل ذلك رجل الاول على المباينة لان معناه ان زيد نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني ان زيد صنف عليه ان زيد رجل اذا عرف هذا علم ان القول يكون الاسم المذكور من اقسام التعريف بلام الجنس ان تحقيقة في الكل غير صحيح فلا بد انما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها وبما في الآخر ذلك يخرج في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غير البتة اذ في الجنس من يدعي الحقيقة في العهد والاستغناء لا بد له من ثبات وضع جديد للمعينة التركيبية ويقول باشتراك اللام لفظا في افاده كل منها وبغيرها يحتاج الى التعريف والبتة وروى غير ما سندك بما اصالة عدم ارادة الفهم بترجيح ما ذكرنا وعلى ما من التعريف في الجمع مطابقا للمفرد لا بد ان يتبين ان تعريف حقيقة في الجنس ان يعرف باللام لكن الغالب استعمال الاستغناء في فعله وضع جديد للمعينة التركيبية وحقيقة انشاء الله تعالى في الكلام في التكرار وحقيقة في اي شيء فنقول ان رجل جاء في لا وجاء في رجل يعني رجل محذور ذلك اللفظ حقيقة وانما اجاز ام مشترك بينهما لفظا او معنى يظهر الثمرة في الخالي عن التعريف كقولنا رجل جاء في فحتمل ارادة واحد من الجنس لا اشتراك هو معنى التكرار المصطلح المجوز في اسم الجنس فحتمل ارادة نفس المعينة بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر ان حقيقة في التكرار المصطلح فاطلا في اسم الجنس المنكر يكون مجازا فحتمل كونه حقيقة في الاعم **فكلمة** علم ان استعمال الكل في الفهم بصور على وجه لا بد من معرفتها ومعرفتها انما حقيقة وانما اجاز منها حال الكل على الفهم صريحا مثل ان زيد انسان فالا انسان فدخل على زيد ولكن لم يستعمل زيد بل استعمال في مفهوم الكل الذي زيد احد افراده ونسبته توبين التمكن لا التشكيك لا يقال ان الكل يقتضي فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكل فليز ان يكون الانسان مختصا في زيد لا يقول لا الاتحاد بالكل لا يقتضي الاتحاد مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا ولا بطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقها كليا وروى العكس فاحتمل ان زيد والانسان موجودان بوجود واحد وان يمكن ان يوجد الانسان مع عدم ايضا بوجود واحد هكذا ولو اردوا بكونهما موجودا واحدا فلا ريب ان لا يصح الا على سبيل المباينة وهذا هو ما قولهم ان الانسان على زيد مع الخصوصية يعني ان زيد لا يعتبر انسانا ويلزم كونهما موجودا واحدا وهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم ان قولنا زيد الانسان مقربا باللام وان اسنده مجازي لا لاني ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكل على الفهم ومنها ان

انما خرج عن تعريف الجنس وادخال صاحبه فيه ويظهر ذلك من خبره من العلماء انهم هذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو لا بشرط ولا يفرض اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه بصريح الجواب لاسباب التعريف لسطا الوحدة عنه واردة الوحدة الثانية بسبب المطامع في العهد الذهني والكثرة في الاستغناء انما هو بغيره المقام لا بسبب كان في اصل الموضوع له انهم في الاستغناء جزموا وانا نقول ان المقام بل لا يمكن ان يقع طرفة على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول التعريف بلام الجنس هو الحقيقة المعروفة عن ملاحظة الافراد مع التعيين والحضور في الذهن وذكره واردة فرد من استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا يتبع التعريف عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما بين هذا رجل امراه وهو خفيف جرم لا لا يتبعه بنظرها اشياء اليه بحيث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع نوعي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانما لا يخصص في اذنه غير معرفه كارتب حال عدم الملاحظة معيار حال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لغيره واردة معنى اخر من اجل اللفظ الموضوع للمعنى على معنى اخر معيار في الجملة والثالث فلا يسلم ان الجازية في قولك هذا رجل فان المراد هنا صنف رجل على الشار اليه وغاية افاده الاتحاد وجوده مما لا يكون ما موجودا واحدا كما اشارنا في مفهوم الحصر فنقول زيد الرجل بغير معنى زيد رجل ذلك رجل الاول على المباينة لان معناه ان زيد نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني ان زيد صنف عليه ان زيد رجل اذا عرف هذا علم ان القول يكون الاسم المذكور من اقسام التعريف بلام الجنس ان تحقيقة في الكل غير صحيح فلا بد انما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها وبما في الآخر ذلك يخرج في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غير البتة اذ في الجنس من يدعي الحقيقة في العهد والاستغناء لا بد له من ثبات وضع جديد للمعينة التركيبية ويقول باشتراك اللام لفظا في افاده كل منها وبغيرها يحتاج الى التعريف والبتة وروى غير ما سندك بما اصالة عدم ارادة الفهم بترجيح ما ذكرنا وعلى ما من التعريف في الجمع مطابقا للمفرد لا بد ان يتبين ان تعريف حقيقة في الجنس ان يعرف باللام لكن الغالب استعمال الاستغناء في فعله وضع جديد للمعينة التركيبية وحقيقة انشاء الله تعالى في الكلام في التكرار وحقيقة في اي شيء فنقول ان رجل جاء في لا وجاء في رجل يعني رجل محذور ذلك اللفظ حقيقة وانما اجاز ام مشترك بينهما لفظا او معنى يظهر الثمرة في الخالي عن التعريف كقولنا رجل جاء في فحتمل ارادة واحد من الجنس لا اشتراك هو معنى التكرار المصطلح المجوز في اسم الجنس فحتمل ارادة نفس المعينة بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر ان حقيقة في التكرار المصطلح فاطلا في اسم الجنس المنكر يكون مجازا فحتمل كونه حقيقة في الاعم **فكلمة** علم ان استعمال الكل في الفهم بصور على وجه لا بد من معرفتها ومعرفتها انما حقيقة وانما اجاز منها حال الكل على الفهم صريحا مثل ان زيد انسان فالا انسان فدخل على زيد ولكن لم يستعمل زيد بل استعمال في مفهوم الكل الذي زيد احد افراده ونسبته توبين التمكن لا التشكيك لا يقال ان الكل يقتضي فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكل فليز ان يكون الانسان مختصا في زيد لا يقول لا الاتحاد بالكل لا يقتضي الاتحاد مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا ولا بطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقها كليا وروى العكس فاحتمل ان زيد والانسان موجودان بوجود واحد وان يمكن ان يوجد الانسان مع عدم ايضا بوجود واحد هكذا ولو اردوا بكونهما موجودا واحدا فلا ريب ان لا يصح الا على سبيل المباينة وهذا هو ما قولهم ان الانسان على زيد مع الخصوصية يعني ان زيد لا يعتبر انسانا ويلزم كونهما موجودا واحدا وهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم ان قولنا زيد الانسان مقربا باللام وان اسنده مجازي لا لاني ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكل على الفهم ومنها ان

هذا هو الحق لا يشترط ولا يفرض اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه بصريح الجواب لاسباب التعريف لسطا الوحدة عنه واردة الوحدة الثانية بسبب المطامع في العهد الذهني والكثرة في الاستغناء انما هو بغيره المقام لا بسبب كان في اصل الموضوع له انهم في الاستغناء جزموا وانا نقول ان المقام بل لا يمكن ان يقع طرفة على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول التعريف بلام الجنس هو الحقيقة المعروفة عن ملاحظة الافراد مع التعيين والحضور في الذهن وذكره واردة فرد من استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا يتبع التعريف عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما بين هذا رجل امراه وهو خفيف جرم لا لا يتبعه بنظرها اشياء اليه بحيث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع نوعي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانما لا يخصص في اذنه غير معرفه كارتب حال عدم الملاحظة معيار حال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لغيره واردة معنى اخر من اجل اللفظ الموضوع للمعنى على معنى اخر معيار في الجملة والثالث فلا يسلم ان الجازية في قولك هذا رجل فان المراد هنا صنف رجل على الشار اليه وغاية افاده الاتحاد وجوده مما لا يكون ما موجودا واحدا كما اشارنا في مفهوم الحصر فنقول زيد الرجل بغير معنى زيد رجل ذلك رجل الاول على المباينة لان معناه ان زيد نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني ان زيد صنف عليه ان زيد رجل اذا عرف هذا علم ان القول يكون الاسم المذكور من اقسام التعريف بلام الجنس ان تحقيقة في الكل غير صحيح فلا بد انما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها وبما في الآخر ذلك يخرج في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غير البتة اذ في الجنس من يدعي الحقيقة في العهد والاستغناء لا بد له من ثبات وضع جديد للمعينة التركيبية ويقول باشتراك اللام لفظا في افاده كل منها وبغيرها يحتاج الى التعريف والبتة وروى غير ما سندك بما اصالة عدم ارادة الفهم بترجيح ما ذكرنا وعلى ما من التعريف في الجمع مطابقا للمفرد لا بد ان يتبين ان تعريف حقيقة في الجنس ان يعرف باللام لكن الغالب استعمال الاستغناء في فعله وضع جديد للمعينة التركيبية وحقيقة انشاء الله تعالى في الكلام في التكرار وحقيقة في اي شيء فنقول ان رجل جاء في لا وجاء في رجل يعني رجل محذور ذلك اللفظ حقيقة وانما اجاز ام مشترك بينهما لفظا او معنى يظهر الثمرة في الخالي عن التعريف كقولنا رجل جاء في فحتمل ارادة واحد من الجنس لا اشتراك هو معنى التكرار المصطلح المجوز في اسم الجنس فحتمل ارادة نفس المعينة بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر ان حقيقة في التكرار المصطلح فاطلا في اسم الجنس المنكر يكون مجازا فحتمل كونه حقيقة في الاعم **فكلمة** علم ان استعمال الكل في الفهم بصور على وجه لا بد من معرفتها ومعرفتها انما حقيقة وانما اجاز منها حال الكل على الفهم صريحا مثل ان زيد انسان فالا انسان فدخل على زيد ولكن لم يستعمل زيد بل استعمال في مفهوم الكل الذي زيد احد افراده ونسبته توبين التمكن لا التشكيك لا يقال ان الكل يقتضي فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكل فليز ان يكون الانسان مختصا في زيد لا يقول لا الاتحاد بالكل لا يقتضي الاتحاد مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا ولا بطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقها كليا وروى العكس فاحتمل ان زيد والانسان موجودان بوجود واحد وان يمكن ان يوجد الانسان مع عدم ايضا بوجود واحد هكذا ولو اردوا بكونهما موجودا واحدا فلا ريب ان لا يصح الا على سبيل المباينة وهذا هو ما قولهم ان الانسان على زيد مع الخصوصية يعني ان زيد لا يعتبر انسانا ويلزم كونهما موجودا واحدا وهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم ان قولنا زيد الانسان مقربا باللام وان اسنده مجازي لا لاني ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكل على الفهم ومنها ان

على ان استعمال العام في الخارج حقيقة كما اذا رتب زيدا فقلت زيدا انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا في
 وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد كذلك اذا قال الفاعل اكرمت زيدا واغبطته وكسوته فقلت نعم ما فعلت ثم قال زيد
 في بحث التعريف باللام لاشارة الى حقيقة وهذا كله كما ترى في هذا الباب ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون
 والخاص الى قول لو اردت من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في فرد ما فهو جاز وهم يقولون انه
 حقيقة فتبصر بعين الاعتبار وانظر الى ما قبل الى من قال لا يقال كيف تجزى على جملة ائمة الفقه في ذلك وهذا من
 الالفاظ لا تستعمل في هذا الكلام مبنية على اجتماعهم في فهم اطلاق الكلمة على الفرد وليس لك امرا مفصلا على النقل
 بل فيه للفكر والاجتهاد مدخل ففكر مع ان الفاضل المحل في نقل الاعراض على نحو الحقيقة فيقول بانه غير منقضي
 الى ما يظهر من غير انهم ان اردوا ان مثل ادخل السور واثبت اللحم ونحو ان الانسان لغيره لغيره
 الجنس ولكن الفعل يحكم بالمفهوم ان اتيان فرد ما مطلوب بالبيع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو
 ففهم الوفا لكنه غير موافق للكلمات المنقذة فانها لا يصح في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق و
 الاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مفقود بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام يرجع حاصلا الى ما ذكرناه من
 اللام لا التبعية فلا ريب ان رجلا في قوله تعالى رجلا من اهل البيت ليس هذا التبيل ولكن رتبة اسدا او
 رجلا ونحو ذلك فكيف تحول محقق المقام على ما يذكر في باب الاستعمال ان اردوا ان يطلقوا رتبة فرد ما اجمع
 الافراد وهو حقيقة لوجود الكلمة في بعضها مثل رتبة انسانا وجاء رجل فهو جاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما
 له كما يتناهى في الامرات وجود الكلمة في ضمن الفرد علاقة للجاز وكذا مناسبة الكلمة لفرد ما علاقة له بقى الكلام في بيان
 مطلب من قال ان صبغة فعل حقيقة في الفرد المشترك بين الوجوب والتدب هو الطلب الراجح لا انه قد استعمل فيها فلو
 كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم الجاز والاشتراك هو للفرد المشترك وما اوجب عن ذلك بانه يترجم على هذا
 لغة الجاز لو استعمل في كل منهما لان استعمال ما هو موضوع للكلمة في الفرد جاز وما رتبة من ان ذلك اذا اردنا الفرد
 مع هذا الخصوصية لا مطلقا فانه لا يوجب عن اشتكاله في ذلك لان صبغة فعل شاملة على مادة وصبغة وضعها
 بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الحقيقة فهي منقضية لاسنادها الى احداهما اسناد الفعل الى
 المتكلم من حيث الطلب الثاني اسناده الى مخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعه بالنسبة اليها وضع
 والنسبة بالوجوب والتدب الراجح هو بالنسبة لطبيته الصادرة عن المتكلم فلهذا هذا الموضوع له كل واحد من الطرفين
 على الحقيقة في وضع الحروف فلو استعمل الصبغة في الموارد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له لا انها من قبيل
 استعمال العام في فرد بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للحيثيات الخاصة في تلك المجرىات فكما ان كل
 خاص من كل متكلم خاص وانساب الفعل الى كل مخاطب خاص فنفس الموضوع له للصبغة واستعمال الصبغة فيها حقيقة مثل
 ان زيدا اذا قال لعمري اضربا وبكر اقول لخالدا ضربا هكذا فكل منهما مستعمل فيما وضع له فكذلك الكيفية الطارئة للنسبة
 فلهذا المواضع من الوجوب والتدب والطلب الراجح ايقظ اجتهادنا الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال
 للعام في الخاص حتى يفرق عليه الجواب المذكور ايقظ فلهذا القول ان فلانا بان الصبغة موضوع لحيثيات الطلب
 المحض الاجابة بعد تصور ذلك المفهوم الكلي من الوضع وجعله له للاختصاص الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص
 لا فائدة الايجاب مثل ان يقول زيد لعمري اضربا فكل ما هو مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا في التدب كذا الطلب الراجح
 ولا فرق فالتدب في هذا المقام ان اردنا ان المحظوظ من الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب

فقد علم على حاشية في الاستعمال
 الذي يذكرونه عند استعمل
 رتبة زيدا وجاء رجلا او رجلا
 نفس اللفظ فتكون حقيقة
 واردة في الفرد الواحد الى باب الاستعمال
 الذي يذكرونه في الفرد الواحد نفس اللفظ لا في
 لعدم كونها جميعا في باب واحد ولا الحقيقة
 المذكور رتبة

والاستعمال
 من حيث
 اللفظ
 حقيقة
 في
 باب
 الاستعمال
 الذي
 يذكرونه
 في
 الفرد
 الواحد
 نفس
 اللفظ
 لا
 في
 عدم
 كونها
 جميعا
 في
 باب
 واحد
 ولا
 الحقيقة
 المذكور
 رتبة

وقد ذكرنا ليس هو
 ارادة الفرد بالذات
 التبعية بل ارادة
 الفرد من نفس اللفظ
 كذا هو في اللفظ
 وتوهم في الاستعمال
 الذي يذكرونه في الفرد
 الواحد نفس اللفظ لا في
 عدم كونها جميعا في
 باب واحد ولا الحقيقة
 المذكور رتبة

وضع
 الامر بالتدب
 الى الماتى في كونه
 لا اعتبارا بالطلب
 اليها

يطلق عليه الوضع لوجهين

فقد علم على حاشية في الاستعمال
 الذي يذكرونه عند استعمل
 رتبة زيدا وجاء رجلا او رجلا
 نفس اللفظ فتكون حقيقة
 واردة في الفرد الواحد الى باب الاستعمال
 الذي يذكرونه في الفرد الواحد نفس اللفظ لا في
 عدم كونها جميعا في باب واحد ولا الحقيقة
 المذكور رتبة

وإنما لغة الأور هو الفد الشربيني
الطليحات بالسبي إلى حضرة
المؤمنين بدو ولا حكمة الموصوف
الذين أصلا

فصل في بيان ما يجب من العلم بالحقائق
والتي هي من لوازم الدين والعبادة
والمعرفة بالله تعالى ورسوله
والعلم بالخلق والمعاملات بينهم
والعلم بالحقوق والواجبات
والعلم بالسبل والآداب
والعلم بالأمور الشرعية والمنكرات
والعلم بالآثار والاسباب
والعلم بالمصالح والمفاسد
والعلم بالرجال والنساء
والعلم بالجموع والأقوام
والعلم بالزمان والمكان
والعلم بالعدد والحساب
والعلم بالقياس والتقدير
والعلم بالبرهان والاستدلال
والعلم بالتأويل والتفسير
والعلم بالإنشاء والتوقيف
والعلم بالإجماع والاختصاص
والعلم بالعرف والعرفان
والعلم بالشك واليقين
والعلم بالنسيء والاضطرار
والعلم بالبراءة والدفع
والعلم بالقبول والرد
والعلم بالرضا والكراهة
والعلم بالموافقة والمخالفة
والعلم بالتحريم والتحليل
والعلم بالمنع والإباحة
والعلم بالفسخ والتمليك
والعلم بالرجوع والاعتناء
والعلم بالبراءة والبراءة
والعلم بالبراءة والبراءة

والفعلية عن وجه التمام وكيفية ويكون فردية الطلبات لوجه الصادرة عن خصوصية التمام
واما بيان هذا ممكن بالنظر الى الطلب ان كان المظهر لا يخرج من نفس الامر عن احد ما فلا يخرج ان الاكوارح انما تقتضي
بغير التحليل والتحليل لا ينافي الطلب ملاحظة الوجوب التذب فلو استعمل في الوجوب التذب فيكون مجازا
وان اراد القدر المشترك المنزوع من الوجوب التذب على الامر الدائر بين الامرين فحينئذ يتبع كلام المسند من حقيقة
على المختار في الموضوع له ونظم بطلان كلام المحجب بقوله المسند اراد ذلك لعدم فرض استعمال الصيغة
في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب ان يخرج الخالي من ملاحظة الوجوب التذب عدم الالتفات اليها
اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا لو قبل بوضعها للوجوب فقط والتذب فقط فليكن بالتأمل في موارد إطلاق الكل
ثم انواعها وافهامها حتى لا يخط علينا الامر هذا والله واما الى صراط مستقيم الى بعد مقتضى ما ذكرنا من
في الجمع او لا ان يكون مجموع بالتشبيه الى الجماعات كالمفرد بالتشبيه الى الافراد فان جئنا بجماعة اذا عرف بلام الجنس
او بدنه الاستغناء لا بد ان يراد منه استغناءه لجميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون مجموعا لشمول الجماعات فيكون
معناه في الرجال جاء في كل جماعة من مجموع الرجال وورد عليه بان ذلك يلزم جواز صحة اذالم يحضر رجل او حلا
وردد بان رجلا ورجلين اذا انضم الى غيرهما من جاوا وبعضهم يصير جمع اخر فلم يصدق على كل جمع من المجموع
المراد بوث الحكم لاحاد كل جمع لا مجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد والاثني فلا يصح جاء في جمع الرجال باعينا
مجي فردا وفردين وورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم تكرار في مفهوم الجمع المستغنى لان الثلاثة مثلا جماعة فتندرج
فيه بنفسها وجزء من الاربع والجنه وما فوقها فتندرج فيه ايضا بل يقول لكل من حيث هو كل جماعة فيكون
في الجمع المستغنى وما عداه من الجماعات مندرج فيه فلو اعتبر كل واحد منها ايضا لكان تكرار احصاء ولذلك نرى لامة
يفسر في الجمع المستغنى ما بكل فرد فردا واما بالمجموع من حيث المجموع وورد عليه ولا بالنقض بقوله رقم كل حزب بما
له ام فرحون وكما دخلت امة لعنتها ونحو ذلك وقيل ان الحزب الامة في الايات فدا غير من مفردة مفردة
ولم يعتبر فيه للاخبار المندخله باعتبار مفهوم الحزب حكمه وحده وهكذا في الامة فالله وانه والنصا امة والمجوس امة
وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود ايضا وهكذا غيرهم وثابت بالتحل وهو ان اراد بالانكرات من يحكم
باكرام العلماء لا بد ان يلاحظ شوب الحكم للثلاثة من امر معتد به هو باطل جرما وان اراد ان لا بد ان يكون الحكم ثابتا
له في نفس الامر ارا معتد به بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ثم وان اراد ان لنا ان نغني دخول الثلاثة
في الحكم باعتبار ان فلا يصح ان يجرى ان بشرط عدم تدخل الجماعات واجرائها التاليل لم التكرار المذكور فاعينا
العموم بالتشبيه الى كل فرد فردا واما يكون مع ابطال الجمعية واعيناه بالتشبيه الى كل واحد من المجموع مع بقائه على حاله
الاصيلة من اعتبار الجمعية والنظر اتر ايضا بعد دعوى الافراد فمعنا واما اعيناه بالتشبيه الى المجموع من حيث المجموع فلا
بعد ذلك فتح ان بنو الرجال عند درهم على هذا اذا كان لكل مشترك في اخفاء درهم واحد ولا يثبت لكل واحد
منهم درهم اذا تم هذا فنقول انما الجمع المعرف باللام فالظن انه لا خلاف بين اصحابنا في فائدة العموم لا يضر في ذلك
ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد وغيره بل الظن ان المناد هو العموم الافراد لا الجمع فليس له معنى الجمعية فالظن
ان هذا وضع مستغل للمبينة التركيبية عليه وصار ذلك سببا لوجه الفاعل الذي كان بنفسه الاصل المفرد في المقدار
من ارادة جنس الجمع على طرف المفرد المحل وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والله
الاقتضائا ظاهرا المناد وجوزا لاستثناء مطرد لا ينفصل جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يضر في

فلو دام عليه النقص في طريق الأبرار ان اليهود حزب وكل فرقة منهم حزب لا حال بل كل جماعة
 مركز من الفرق المختلفة الصغار حزب وكل الجماعة الصغيرة والحاصل ان الحزب بمعنى الجمع مثلاً وانتم العم عند
 التلذذ في حيث التلذذ خاص بما كان حواسكم به وجواباً فيما نحن فيه
 وعظم الشكر لله على ما قيل في قولنا هذا العناء الازدياد على الأمتش والمصل فان ذلك يصح على
 دور التلذذ لان المستنقذ في الأمتش والمصل يجب ان يكون من الزاد مدلول المستنقذ منه لا من أجزاء الزيد
 في الشافريه لور على الثاني فليس من الزاد المدلول بل من أجزاء هذا النوع جمع

في الواقع بحيث الوضع
والدور ان يقال ان المراد من الصحة لا الاحتمال او احتمال العدم

وحيث ان الاستثناء اخرج من قوله
او جعل قطعاً وان لم يكن حاصلاً
فلا يجوز ان يطبق

لو كان العدم والافتقار

في قوله ان من قال بانارة
الاستغناء ليس مراده اختصاص
بالاستغناء بل المراد هو ان مراده
ان لا يعمد في الاستغناء حيث لم يجر
توقف الحكم بالفتن في اللفظ
الاستغناء او يزود به في العهد
الذي بين الامارات

في معنى ان لغناه على سبيل الاعمال المراد به
شأنه او لا يشترط فيثبت هذه الاستدلال انه
معناه لا غير

او على رطلان الاستغناء وهو انما هو كونه

عدم صفة الاستثناء كما في غيره ايضا حيث لا يخلو

جواز وضعه بالجمع

المفرد

في اشياء اخرى

في غير الامارات

العموم عند التكم لا انما قول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر في ظاهر اللفظ مط في كل مقام لم يتم فيه على خلافه لا
الجواز العقل لسبب مكان ان يكون مورد الاستثناء كما لا يخفى واما دلالته لجواز الاستثناء مط في كل مقام لم يتم فيه على خلافه لا
الجمع المقصود به هو الامور التي هي في موضع المسئلة من الووص للفظ او فطره البلد فان كانا محصورين في اللفظ
مع الامكان والافتقار في اللفظ فاضاعاً الا ان المقام فيه عدم ارادة الحقيقة واما الحقيقة المعرف باللام فقبلها
وقبل بعده وظهر في اللفظ باللام الى انما هي حقيقة القول بكونه حقيقة في الجمع لكن لا على سبيل الاشترا
بل من باب استعمال الكل في الافراد كما اشرف اليه وقد يستعمل بعضهم في القول بالاشتراك اللفظ واما الفاعل بافادته العو
فذهب انه حقيقة في الاستغناء وكلمته بدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغناء والاشارة كونه حقيقة في الجنس للبيان
في الخالي عن فنية العهد والاستغناء وكان المدخل موضوع للهيئة لا بشرط اذا خلا عن الشون واللام واللام موضوع
للإشارة والتعقيب لا غير من بدعي ان يادة فعلية بالاثبات وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الا
في كل واحد من اللام والمدخل والرضنة النوعية في مجرى التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التركيب فلا بد ان هذا
اثبات اللفظ بالجمع الا انه يمكن ان يبق بعد الرخصة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة افعال ارادة المتكلم بالثنية
الى الكل ما ينفرد فلا يجرى اصل العدم في واحد منها والكلام في ان مدخل اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط ولا اصل
لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى بالمشك بالشارع فيمكن الاستدلال هكذا في مقابل من يعترض
لغيره الجنس معني اما من وجد او يكون احد المتشك في اللفظ الزاماً بان يبق كونه حقيقة في نقافي والاصل
غيره والجواز من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغناء وسنبطله ثم يبق عليه ايضا عند
اطراف الاستثناء بمعنى ان لا يصح في العرف في كل موضع وان لم يوجد هنا فنية ارادة خلاف العموم في اللفظ
الا البصر اكرم الرجل الاستغناء واما الاستدلال بجواز اكل الخبز وشرب الماء وعدم جواز جلاء في الرجل كلام
ضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاجزاء وشرب جميع الميا فنية على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العا
لعله مراعاة للنسبة للفظية واحتمالها كما يحكم بعضهم عن الاخص اهلك الناس الدماء والبشر والدينار والصف
واجب عنه بانه لا يدل على العمولان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وقب ما فيه لمع
من ان عموم الجمع اعم افرادي بقوله نعم ان الانسان لغير خسر الا الذين آمنوا ونية ان ما يدل على كون اللفظ للعم
اطراف الاستثناء في جميع ما يحمل اللفظ للعموم وغيره على السوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا فنية
استعمال اللفظ في الاستغناء مجاز ومن لك يتم التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام فنية على
ارادة الاستغناء ونحو لا تنكر مطلق الاستعمال وما يبق في الجواب عن الوجهين ان نظم امر لا مجال لانكار ارادة المعرف
العموم بعض الموارد حقيقة كيف ولا دالة التعريف على الاستغناء حقيقة وكونه احد معانيها اما لا ينظم فنية
بينهم فالكلام ح انما هو في دلالة على العموم مط بحيث لو استعمل في غيره كان مجازاً على حد جميع صيغ العموم التي هي
شاهداً والدليل لا يثبت لا افادته العموم في الجملة وهو غير المتنازع فيه فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي وعلى اطلا
الكل على العرف وقد عرف بطلانها ثم اعلم اننا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم ما اخبرنا
من كونه حقيقة في تعريف الجنس اذا حكم اذا غلبت الطبيعة من حيث هي المفروض انها لا تنفك عن شيء من افرادها
فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطابع انما يصير متعلقة للاحكام باعتبار وجودها ككلام ظاهر في بل الطبا
بنفسها متعلقة للاحكام ومتعلقة بالجنس والفتح وقاية ما يمكن ان يبق ان لا وجود لها الا بالافراد وقب انا

1: 1

فَقُلْ يُعَلِّمُهُمُ اللَّهُ لَا يَشْرُطُ أَنْ لَا يَكُونَ مَعَهَا شَيْءٌ حَتَّى لَا يُمْكِنَ التَّكْلِيفُ بِهَا وَإِذَا تُمْكِنَ التَّكْلِيفُ مِنَ الْإِنْبَانِ بِهَا مِنْ

٨
الذي في المقام الأول
هو يقال بعد اتيان قوله
الذي في المقام الثاني

المفرد
المضارع

ان ترجمه ان لفظ شرب الماء كمن
 يراذنه شرب الماء انه هو متعاقب
 لفظ شرب مرة او مرتين او مرار
 ويمكن ان يراذنه شرب جميع
 ذلك الماء كلف على مرتين شرب
 الماء كله على الجوعين فادار
 على المعهود لفظ شرب يحصل
 شرب بعض الماء كما هو المتعارف
 بخلاف قولهم على المعهود فانه لا يحصل
 شرب بعض الماء بصدقه
 عليه انه لم يشرب جميعه او فهو
 بقى على مقتضى خلافه ووجه ان
 الاول موقوف لاحاطة بالبراءة
 والثاني على خلافها انه على الاول
 لا يقع بعد شرب بعض الماء على
 من شرب لاسكال يهين بالحق
 الما المطلق بخلاف الثاني ان المانع بقوله
 لعدم حصول شرب وانما يهين
 بقوله

میں نے اس کے لئے ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام "The History of the English Language" ہے۔

في صورة
العموم
من حيث
كل بحث كما ازجلا بغيره
من جهة كل دليل اذاعة
ان لزوم الكفارة في الحشيشة
مخلف لكل البراءة منه رحمه الله

A
الاول
الاول

غوها نتم
 لهذا سائر الفارق
 بين الأوامر وعرفها
 بالبطيعة
 في كنفية العدم بعد
 عدم أنف في بينها
 الأصا المستغنى
 بالبطيعة والظاهر
 أن هذا هو الحق
 في هذا
 في الأوامر والاضطر
 في غير هذا
 تفوق التوضيح
 الأوامر قريبة
 لأن العهد القوس
 الحفظ في الأوامر
 في العهد القوس
 في العهد القوس

الحسن
وود لو فرض
كونه
شذ في علم

فقد جعل
نفس ان ارادة
مقبضه
مقبضه
هو مع الله
العلم
هو العلم
العلم
العلم

لا في العفو
 في غيبته
 ريد بالجنس
 اليه فيه
 ولا في
 وفيه ان
 عباد الله
 عن احوالهم
 وشيخهم

رازة العهد
 صلح جوارده
 نعام هوام
 واللام شاد
 لفظ رشاد

اشعاره والا مطوع
ارادة المذكور

والمعبر والمقل على القول
في الوجوب الا انما جاء في قوله وما
كان احدا منكم الا وله نصيب مما تركوا
من اموالهم من غير ان يتركوه لغيره
فان قيل فماذا كان نصيب كل واحد منهم
من اموالهم من غير ان يتركوه لغيره
فان قيل فماذا كان نصيب كل واحد منهم

[illegible]

الاحكام المخصوصة او الامور
 ان القول الواحد من البيع
 احل لنا اي بيع هو وهذا
 بعد معنى قوله لان ارادة حالية
 بيع غير معين في قوله احل
 البيع لا يقتل كمن اراده وحكمة
 احلا
 قوله الان ينزل الكلام
 بان يقال ان الكلام في الجملة
 والخبر والعرف معروفي فيما لو فرض
 في جبه انشاء الحكم الشرعي
 كالمقتضى المذكور فالارادة على
 المحجب بطريق النقص فيه
 سببه على

او بما يتبعها فلا يثبت الجواب المذكور فيه وجعلها على الاقل بنا في الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك الى اننا لم نذكر
 الاولى فيكون الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين البيوع بان يبق لا اجالة بيان ان الحد يجب بنا في الحكمة وهو المقصود
 بالذات في هذا المثال كما في جاء رجل من ارض المدينة واتماحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص البيع كعقوب بن
 فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر التفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المقصود في مثل بيان حكم شخص البيع
 وهو معلوم في حاله كما هو شأن الحكم في بيان الحكم وما ذكرنا نظم ان ما اورد على الجواب المذكور بالتفصيل انه اذا حصل
 عدم المناقاة للحكمة محل اللفظ على تقدير المتعین من مدلوله فيخرج ذلك في المقصود المعنى بانفسه فافهم على العموم
 نظر الى الحكمة لا يتم الا ان ينزل كلام السند والمجيب على بعض هذه الصور لا يتم لان ارادة حلقة بيع غير معين في
 احل الله البيع لا يعقل لثباته وحكمه اصلا بخلاف الكلام في مطلق الجمع المنكر واما الصوران الاخريتان فان اردت
 منها مثل ما اردت في قوله نعم وجاء رجل من ارض المدينة فالحكمة تقتضي الحمل على العموم وان كانا يتفقان بزيادة الاصل يجب
 العد بانفسه وان اردت الاثبات بغير عدم فصد التعيين عند الحكم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال
 باقل الافراد يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه من باب التجزئة المتفاد من الامر بالكلية فكما ان قولك
 جئت رجل يقتضيه الامتثال بان ياتي رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذا كان كل رجل يصدق عليه انه رجل فكذلك كل
 رجل يصدق عليه انه رجل ولما كان ذلك في معنى التجزئة والتجزئة بين الاقل والاكثر لا يقتضي الا ان يكون الاكثر افضل
 فالأقل متعين المراد فالعذر في تحصيل المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين عند التكلم المهم
 عند الخاطب او مجتهد الطبيعة لثباته فيكون الاول لا بد ان يحمل على العموم لثباته في الحكمة وعلى الثاني لا يكتفي بالاقل
 لاصالة البراءة عن الزيادة وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بزيادة الاقل والثبات في الباقى فهو مشترك
 بين المعينين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ اظهر في اتي المعين والظن في الصورة الاولى بل المتعين هو الاول
 وكذا في الصورة الثانية واما في الصورة الثالثة فالظاهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفي بالاقل الى ان يظهر من الخارج
 ارادة التعيين فاما يحمل على العموم وينظر البيان ان كان له مجال في ثبوت ما ذكرنا ان الحكمة تقتضي الحمل على العموم
 فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة ولا يقتضي كون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة
 الى بيان ولكن لما كان الاصل عدم ملك الحكمة والظن في اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان
 كلام المجيب في ان الاقل متيقن الارادة والباءة مشكوك فيه وهذا لا يتم قط فان الامر الدال على التجزئة ايجاد
 الطبيعة لا يفي بمعد شك في عدم وجوب الزيادة بل ان القول القائل اعطى بدراهم على ما هو ظاهره من تعيين
 الحكم بالطبيعة لثباته مطلق لا يجعله من اجاء رجل من ارض المدينة نص في اجراء ثلثة دراهم ولا يفي بمعد شك في عدم
 وجوب الزيادة ثم ان الظن ان مراد التجزئة الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معاينة الشك في اللفظ الامم خاتمة هو
 احد معايناتها فاعلم هذا بفتح معنى عموم الافراد والجميع كليهما فتجيب الجواب بفتح الاشتراك او بفتح الظهور في الجميع
 وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معاينة ثباته قد يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا
 فلا بد مما يضاف ان منع الاشتراك اللفظ لا يضر السند لانه يكتفي بكون هذه المراد من افراد الحقيقة وتكون هذا الفرد
 يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بذلك لا يجمع المنكر على العموم ليس منه دلة لانه اللفظ حقيقة بل
 على منهج الجواب بانفسه فان حمل على الجميع ليس من جهة انه احد معاين بل انه يشمل جميع المعاني فنقدح من ذلك اننا
 نزاع في عدم دلة الجمع المنكر على العموم هو بحيث يكون لو استعمل غيره كان مجازا فتم ذلك فليدرك الحق ان

[illegible]

افلا ما بطن

111

هو متفق عليه في الفقه
والنبي صلى الله عليه وسلم
يعتبره واجباً

فكره بيان النقص فيهم

المقول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصل البراءة عن اعتبار قيد زائد لان ايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة
 كفاية ما صدق عليه الرتبة التي يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالعرف بين العام والطلق ان المطلق
 من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من يعلو الحكم على الطبيعة من
 حيث هو كثر وهذا ان الوقوع في معنى الامتنان والوقوع في كلام الحكم وامثال ذلك كما يستفاد منها العموم وليس
 بهذه دلالة اللفظ بعنوان الوقوع بل هو مستند من الخارج ولذلك يحلها على الافراد الشائعة لانها هي مورد الاستعمال
 في الاطلاقات ونخرج كلام الحكم عن اللغوية بحيث ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوقوع فانها تشمل الافراد
 النادرة والاطلاق كلهم يدل على ذلك انهم الا ان بعضهم صرح بعد دخول الفرد النادر كما نقله في عهد الفول
 وليس بعدد الاولى التفرقة بين الفرد من النادرة فيبعض المطلقات ونحوها على الافراد الشائعة ويتبع في
 العموم الى الافراد الغير الشائعة ان لم تكن في غاية الندرة واما ما هو في غاية الندرة فينوقف فيه ويجعل
 فيما يستفاد من يعلو الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افرادها فبشمل الاندراج ان يبق لها كما
 الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فيبعض الى الوجود الغالب كما لا يشك في ان هذا يرجع عن القول بكون
 متعلقة بالاحكام كما اشترنا سابقا ثم انهم ذكر في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو المتيقن لا بشرط
 شيء والعام المتيقن بشرط الكثرة المستغفرة وهذا لا يخرج عن خفاء فان المطلق على ما عرفه في باب هو المحضة الشائعة
 جنبها وتعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والتكوة ان المطلق هو المتيقن لا بشرط
 شيء والتكوة هي المتيقن بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها فغلط من قال بان المطلق هو
 الدال على واحد لا بعينه وانما خبر بان ذلك ينافي ما ذكره في تعريف المطلق وانما فهم على التمثيل بمثل اعنق وفيه
 ويمكن توجيه ما ذكره في الفرق بين العام والمطلق بان المراد من المطلق هو المتيقن لا بشرط والعام هو المتيقن بشرط
 بان يبق المراد وفيه في قوله اعنق وفيه هو مثل ما اردت باسد في قول الشاعر اسد على وفي الحرب فاعلم او رجل
 في مثل رجل جاء في امره كما اشترنا سابقا ومقتضاها جواز عنق اكثر من واحد في كفارة واحد ولكن لما كان الاشكال
 يحصل بغيره من الكل بما اذا كان له محقق الحصول فلا بعد ما بعد الواحد امثالا لا في مقتضى الامر ولا في مقتضى العمل
 كما حقت في الواجب التخييري ومثله فضاء الامر لا يخرج فليس الوحدة مراد من اللفظ بل استفاد من خارج او بان
 الطبيعة لا بشرط اذا تصور لها وجود وشروط متعددة فيبقيها بعض اليهود اما يجعلها مقيدة بالتشبه الى هذا
 القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالتشبه الى سائر اليهود فالرتبة في قوله اعنق وفيه مع قطع النظر عن التنوين
 موضوعه للطبيعة لا بشرط شيء في الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر الباطن والسوا
 كما مر الاشارة اليه وبعد بحول التنوين وصيرته مدخول الامر في هذا الكلام فيبقي ما رده فرد ما منه وهذا يخرج
 عن الاطلاق بالتشبه الى ردة الوحدة ولكن يبقى بعد مقم ومثله لا بشرط بالتشبه الى سائر اليهود فلو قيل اعنق وفيه
 مؤمنه فيحصل هناك فبذلك للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقه بالتشبه الى سائر اليهود وهكذا مراد هفي بالطلق
 والمقيد هو الاطلاق بالتشبه الى غير الوحدة فيمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والتكوة انهم باعتبار
 وفيه مطلق بالتشبه الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة وتكوة باعتبار ملاخطة الوحدة الغير المعينة فانهم في ذلك
 متنبهون فالوان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في الشيء واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد من
 المثنى يشمل كل اثنين اثنين ويخرج فرد من غير مثنى الا ان يتر من مثنى الى الواحد من فرد لا يشتمل على معددة كما

فقد لم يمكن توجيهه في ما ذكره
 عرض من التوجيه ومع ما اورد من الشواهد
 على اختلاف كلامهم في تفسير المطلق
 وتعرفنا ان الملائكة لا بشرط واخر
 بالمحضة الشائعة والمخلص الوجبة
 انه يمكن الجمع بين التفسيرين في وجهين
 احدهما ان نظير جملة على رتبة الملائكة
 لا بشرط الى الحائط ليجعل والاستعمال لان
 الحكم على كل واحد لا يبينها واللفظ يستعمل
 فيها ونظير معرفة بالمحضة الشائعة
 الى الحائط العمل والاشكال وتاثيرها
 ان المراد من الملائكة لا بشرط الاستعمال الاضافة
 وهذه الاضافة التقيد بالوحدة الغير
 المعينة وقد اجتمع في المطلق هذان
 الاعيان لان فطره عرفه بالمحضة
 الشائعة الى تقيد الملائكة بالوحدة
 الغير المعينة ونظير عرفه بالملائكة
 لا بشرط الكون الملائكة المقيدة بالوحدة
 لا بشرط بالاضافة الى سائر الشروط
 غير الوحدة سيد على

فتبين عن العام باعتبار الشرط العام
 رتبة المطلق وهو التفرقة باعتبار الرتبة
 في فطره والطلق من الخارج

بعضها
 على الاطلاق
 ونحوها على
 الامور
 انما
 يحصل
 الاطلاق
 في بعض
 الاشياء
 من حيث
 اللفظ
 لا من حيث
 المعنى
 والعام
 هو الذي
 يشمل
 اكثر
 من
 واحد
 والمطلق
 هو الذي
 لا يشمل
 اكثر
 من
 واحد
 والفرق
 بين
 المطلق
 والعام
 ان
 المطلق
 هو
 المتيقن
 لا
 بشرط
 والعام
 هو
 المتيقن
 بشرط
 الكثرة
 المستغفرة
 وهذا
 لا
 يخرج
 عن
 خفاء
 فان
 المطلق
 على
 ما
 عرفه
 في
 باب
 هو
 المحضة
 الشائعة
 جنبها
 وتعبارة
 اخرى
 هو
 الفرد
 المنتشر
 وقد
 صرح
 بعضهم
 بالفرق
 بين
 المطلق
 والتكوة
 ان
 المطلق
 هو
 المتيقن
 لا
 بشرط
 والتكوة
 هي
 المتيقن
 بشرط
 الوحدة
 الغير
 المعينة
 وجعل
 الشخص
 المنتشر
 عبارة
 اخرى
 عنها
 فغلط
 من
 قال
 بان
 المطلق
 هو
 الدال
 على
 واحد
 لا
 بعينه
 وانما
 خبر
 بان
 ذلك
 ينافي
 ما
 ذكره
 في
 تعريف
 المطلق
 وانما
 فهم
 على
 التمثيل
 بمثل
 اعنق
 وفيه
 ويمكن
 توجيه
 ما
 ذكره
 في
 الفرق
 بين
 العام
 والمطلق
 بان
 المراد
 من
 المطلق
 هو
 المتيقن
 لا
 بشرط
 والعام
 هو
 المتيقن
 بشرط
 بان
 يبق
 المراد
 وفيه
 في
 قوله
 اعنق
 وفيه
 هو
 مثل
 ما
 اردت
 باسد
 في
 قول
 الشاعر
 اسد
 على
 وفي
 الحرب
 فاعلم
 او
 رجل
 في
 مثل
 رجل
 جاء
 في
 امره
 كما
 اشترنا
 سابقا
 ومقتضاها
 جواز
 عنق
 اكثر
 من
 واحد
 في
 كفارة
 واحد
 ولكن
 لما
 كان
 الاشكال
 يحصل
 بغيره
 من
 الكل
 بما
 اذا
 كان
 له
 محقق
 الحصول
 فلا
 بعد
 ما
 بعد
 الواحد
 امثالا
 لا
 في
 مقتضى
 الامر
 ولا
 في
 مقتضى
 العمل
 كما
 حقت
 في
 الواجب
 التخييري
 ومثله
 فضاء
 الامر
 لا
 يخرج
 فليس
 الوحدة
 مراد
 من
 اللفظ
 بل
 استفاد
 من
 خارج
 او
 بان
 الطبيعة
 لا
 بشرط
 اذا
 تصور
 لها
 وجود
 وشروط
 متعددة
 فيبقيها
 بعض
 اليهود
 اما
 يجعلها
 مقيدة
 بالتشبه
 الى
 هذا
 القيد
 بخصوصه
 ولا
 يخرجها
 عن
 الاطلاق
 بالتشبه
 الى
 سائر
 اليهود
 فالرتبة
 في
 قوله
 اعنق
 وفيه
 مع
 قطع
 النظر
 عن
 التنوين
 موضوعه
 للطبيعة
 لا
 بشرط
 شيء
 في
 الوحدة
 والكثرة
 والايمان
 والكفر
 والصحة
 والمرض
 والصغر
 والكبر
 الباطن
 والسوا
 كما
 مر
 الاشارة
 اليه
 وبعد
 بحول
 التنوين
 وصيرته
 مدخول
 الامر
 في
 هذا
 الكلام
 فيبقي
 ما
 رده
 فرد
 ما
 منه
 وهذا
 يخرج
 عن
 الاطلاق
 بالتشبه
 الى
 ردة
 الوحدة
 ولكن
 يبقى
 بعد
 مقم
 ومثله
 لا
 بشرط
 بالتشبه
 الى
 سائر
 اليهود
 فلو
 قيل
 اعنق
 وفيه
 مؤمنه
 فيحصل
 هناك
 فبذلك
 للطبيعة
 ويبقى
 الطبيعة
 بعد
 مطلقه
 بالتشبه
 الى
 سائر
 اليهود
 وهكذا
 مراد
 هفي
 بالطلق
 والمقيد
 هو
 الاطلاق
 بالتشبه
 الى
 غير
 الوحدة
 فيمكن
 توجيه
 كلام
 بعضهم
 في
 الفرق
 بين
 المطلق
 والتكوة
 انهم
 باعتبار
 وفيه
 مطلق
 بالتشبه
 الى
 عدم
 اعتبار
 غير
 الوحدة
 الغير
 المعينة
 وتكوة
 باعتبار
 ملاخطة
 الوحدة
 الغير
 المعينة
 فانهم
 في
 ذلك
 متنبهون
 فالوان
 عموم
 المفرد
 اشمل
 من
 عموم
 المثنى
 والمجموع
 وهو
 في
 الشيء
 واضح
 فان
 عموم
 المفرد
 يشمل
 كل
 فرد
 من
 المثنى
 يشمل
 كل
 اثنين
 اثنين
 ويخرج
 فرد
 من
 غير
 مثنى
 الا
 ان
 يتر
 من
 مثنى
 الى
 الواحد
 من
 فرد
 لا
 يشتمل
 على
 معددة
 كما

نظام الزكاة في بلاد الشام

بِاللّٰهِ

التقديم

تعليم

کانم

حاصل الأمر ان الاستصحاب
لا يجري لان اليقين قد نقض
شكك وتوجد ان نقض الاشياء
العلم حاصل لهم صارت وتكون
لنقض العلوم حاصل لهم فكلما
صادق بانها من العلوم ان النتيجة
لجزئية فنقض السالبة الكلية
فنقض اليقين يثبت فلا يجري
للاستصحاب بعد نقض اليقين يتم
لولا ان ملا حظ اليقين والكل
هو جواب عن قوله وما يقال وحصله
ان السؤال لم يستدل على علم عدم علم
الانسان بالسالبة الكلية المتضمن من
قوله حتى يقال ان السالبة الكلية قد
نقض بالموجبة الجزئية وانما يقول
كل فرد فرد في افراد العلوم حازك
صلا عدم فنقض فاعلم معلوم الاثر
الافراد لا يجري فيه الاستصحاب وانما
الافراد فالاستصحاب فيه محال

اشترافي عمو المجمع لان لا يتم في الشبهة المنقبة فصدق لا رجلين في الدار واذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في
الدار واما عمو المجمع فبتم منه ما ذكره ان اردنا منه لعمو المجمع على اشكال قديهم كما اشترنا واما العمو الافراد
كما بينا انه هو الظم في الجمع المحل فلا ينفادون لعدم تفاوت باعتبار التصويب والظهور فانكروا المنقبة في الغز
نص في عمو الافراد في مثل لا رجل في الدار واما الجمع المتكرر المنقبة فاما يشتمل بعض الاحاد كما يشتمل لا رجال في الدار بل
رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه ولو سلخنا عنه الجمعية والمفرقة واما في مثل ليس رجل في الدار وليس جال في الدار
فالمفردانهم اظهر في الثمول لان فيه خالفين ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احوالات ثلثة العمو
كالمفرد لا سلخ الجمعية ونفي الجمع الواحد واثنان الجماعات ونفي الجمع واثنان الواحد والاثنين واما المفرد المعز
والجمع المعز فان المفرد واضح مما مر فلهذا الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العمو المجع والجموعى ايضا
فان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العمو في المقال فلهذا التمهيد
عرجا من المحققين قال ان اصل القاعدة من التثنية ونقل عنه كلاما اخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكاية الاحوال
اذا نظر في ثبوتها للاحتمال كما هو ثابت الاجمال وسقط بها الاستدلال والظاهر ان لا يفرض بينهما وانما قاعدة ان
مختلفا المورد فالاولى هي ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثاني ونفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال
اما عن قضية ونفرض في محتمل ان تقع على وجه مختلف واما عن ثبوتها على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان
يعلم ان السؤال بالحال على النتيجة المذكورة في نفس الامر ولا يعلم سوء علم انه لا يعلم رجحان الحال اما الاول فلا عمو
في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقع حسب ما وضع في نفس الامر واما الثاني فان للواقع وجه ظاهر ينصرف اليه
اطلاق السؤال فالعلم ان الجواب ينزل عليه ولا يفصل على العمو لانه هو المناسب لذلك رشاد وترك الاستفصال مع ثبوت
الحال وانظم انصرف الجواب الى اطلاق السؤال بسننم الالهام والاضلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما
فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة عدم العلم فان علوم المعصومين ايتم حادثة وكل حادث مسبوق بالعدالة
يعينا ولا يجوز نفق البينين الا يبين مثل الاستصحاب دلالته الاجابة الصحيحة وما يثبت ان ثبوت علمهم بنفس
الامر في الجملة مما لا شك فيه وهو باضر قولنا لا شيء من العلم بمحصل ثم ثبوت بعض العلوم لهم يعني بنفسه
ثبوت العلم لم يثبت يعني فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ لا ملاحظة البينين
بالشبهة الى كل واحد من العلوم لا بالشبهة الى القضية بالمتنزه عنها فلا يجوز نفق البينين بعدم كل علم الا
البينين بمجسولة وما يثبت ان القضية الجزئية مشقة الحسوان هذا الشك انما حصل من جهة هذا البينين ونفق
البينين السابق انما هو بالشك الحاصل من بغير اخر ولا ينظم اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهم لا
نفق البينين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن اما اوله فلا تا منفع كون الشك حاصل من جهة هذه القضية بل
فلا يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايتم واما ثانيا فلا ان لفظ الشك والبينين عام في الحديث
يشتمل جميع الافراد واما ثالثا فان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وان كانت العلة
نفس الشك والوهم فالثبوت لا يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب ريقه وعلى التقديرين انما
نسب عن شيء يعني فان بنى على ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام الفاضل
بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزئا ومنها ما هو غير معلوم وقد اخطأ لعدم العلم بكون ذلك من المعلوم
بوجوب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استحباب عدم العلم وقب ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا

[illegible]

فعلم حاله الاشياء من جهة العلوية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو بما نحن فيه ثم ادنا فاعلم نحن ان في ذممه ما لا نفهم
حاله من السؤال ما يعلمه العصور واما الثاني وهو السؤال فاعلم بعد من وابقه يحمل على العموم ان لم يكن له
ظاهر ينصرف اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للاجرام فاعلم السؤال راد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وركز
بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الأصل لا ينفك اليه مع ثبوت الظهور في العموم فاعلم ان المقام مقتضيا
للاجرام يكفي في الحمل على العموم واما الثانية فهو انما نقل فعل المعصوم سواء علم جفرا كما لو اخذنا ما لا عن يد سلم
بشاهد يمين او لم يعلم كما لو اخذنا مال عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعبد الا ان ثبت بدل من خارج او
نقل حكمه في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كفتان مختلفتين بخلاف باخذنا الحكم من دون سبق سؤال
وهذه مما يقولون لها فاضا بالاحوال وانه لا عموم فيها فانها محتملة لا فاضا في المادة المخصوصة ففهم غيرها
بحمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعبد في مثل قوله في جواب الاعرابي كغيره حيث شئت عن موافقة اهله
فان مقتضى فهمه فهم القلة كما اشارت في باب المضموم وسيجي في باب القياس لنذكر القواعد بين مثالين الاول
ان امره سئل عنه عن الحج عنها بعد موافقها فقال نعم ولم ينفصل هل وضا لا والثانية حديث ابى بكره
لما رجع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال لا النبي زادك الله حرصا ولا نعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز الشئ
وان كان كثيرا لا يثبت ان يكون شئ في كونه بل لا فاعلم ان مقتضى ما لم يحصل الكثرة عادة **فان**
من مذهب الصحابة ان ما وضع لخطاب المشافهة من قبل باقها الذين امنوا باقها الناس ونحو ذلك لا يتم من غير
عن الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف في ذلك الا انهم اختلفوا في العموم والشمول
والحق هو الاول لست ان خطابا معدوم فيج عفا وشرا وقول الاشعة بجواز مكاره ناشئة عن
بقدم الكلام التقية وجعلهم التكليف من جملته فبمع ان الكلام التقية غير معقول ان التكليف ملوك الطلبات
لن لا يتحقق الا بتحقق المنسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي علق الطلبات تنفاء المطلوب منه فينتفي
الطلب تنفاء جزئه والقول بحدوث التعليق وقدم الطلب مع انه لا مغزى له لا يدفع التزام حدوث التكليف لا تنفيا
الكلمة الا بالانقضاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا جواز التكليف بشرط بان الغم فاذ لم يجز تكليف الغافل والنا
والساحي بل الصبر والمجنون فالمعدوم اولى بالعد وكذا في ذلك عند القائلين بنجس العقل وايضا المفروض كون
ذلك الالتفات موضوعا للحاضر بحكم نفي الواقع والنياد ووضعه سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والمعلق في الوجوه
والمعدوم فالأصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العذر عنه الا مع ثبوت الجواز وهو موقوف على جوازه او لا وعلى ثبوت
القيمة ثانيا اما الاول فتم لما ذكرنا من ان محالة الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب من المعدوم فيج اذا كان
سبيل الخطاب المحقق المتجمل لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق قلت او لا ان الطلب التعليق ايضا لا يحصل له
في المعدوم لانقضاء الطلب مطلوباً منه موجودا وان حقيقته ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدوم
يصير من مكلفين بذلك من وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل باقها ان المظ اذا وجدوا ان ذلك
فيما انت وزيد تغفلان كذا وثانيا على انكم جواز ذلك وان المراد من التجوز هو اعلام الموجودين بان المعدوم
يصير من مكلفين منهم بدليل غم ذلك اياهم بقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهة مجازا
ان اردنا التعليق هو كما ترى ان اردنا استعمال اللفظ في الحقيقة والمجازي على البدل فهو غير جاز ايضا على
سابقا وما يوق في دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على شرط التكليف وهي مخالفة بالنسبة الى احاد المكلفين

الفعل

لان المعنى النفساني القديم
المغاير للعلم والارادة والكل
مع كونه قد لا الكلام اللغوي غير
معقول

يتبين

فقد اورد في ذلك من قبل ان
تعلقه كذا في الكلام ان ذلك
الشيء به انما يتصل بالعموم وان جاز هذا
المثال لا يثبت على احد وقد يجب عنه
ولا يثبت من خطاب القاتب مع قاطر وليس
عن فيه ولعل الما لم يجوز وثانيا لو سلم
المثال من خطاب المرحوم مع المعدوم مع
الموجود لا سلم كونه من خطاب الحقيقة
التي هي باب الايضاح للموجودين ان
يبلغ مورد خطاب وهو حكم المعدوم
بعد مجرده وبلوغه رتبة التكليف والكلام
في جوازه وعرضه عن محل البحث

هذا هو الكلام الذي هو في
الكتاب في هذا الباب
والذي هو في هذا الباب
والذي هو في هذا الباب

هذا هو الكلام الذي هو في
الكتاب في هذا الباب
والذي هو في هذا الباب
والذي هو في هذا الباب

فمن حصلت له بدخل عند هذا امر واحد لا تعد منه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعين المحقق والمجاز في غير المحقق
ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بقاء الشرايط قطعاً كما حققناه سابقاً والتعلق لا يصح من العالم بالعوائق وقد
يتبين في مباحث الامم معنى الواجب المشروط فلا يعيد الخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجب من الغرض في التطبيق
بالشرط هو اعلام الحال وان الفاظ الشرط اذا صاروا اجزاء متعلقة بالحكم وقد يتبين سابقاً ان الاصل في الواجب
هو الاطلاق حيث ثبت لتقيد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرايط الثابتة سواء كان ذكر الشرط
لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعين المحقق والمجاز في الخطابات المتنازع فيها على ما
ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل الشطر المعانيه واما الثاني فمعدوم لان المفروض انتفاء الدليل عليه
الاشراف في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثاً الى الكافة لا يثبت الخطاب لا ينفرد ذكرنا بنظم ان القول
بان تلك الخطابات بالتسوية الى المعدومين من باب المكاتب والمراسلة الى التامة فكما انه يجوز الخطاب في الكتابات
من قبل الله بعد من اراد ان يذكرها في العالم بالعوائق فخطبه من سبوحه ولو بعد ذلك هذا الكتاب لا وجه له
لان الكلام في المكاتب والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لا نقول الا في الموجود الفاهم اذ اريد منه الطلب المحقق
والا فكون المراد من المكاتب ايهم هو العمل على ما يشمله من الاحكام من باب الوصية لا التكليف والخطاب مع ان احوال
ذلك لا يكفي ولا يثبت ان ثبت لك فان قلت فاذا امتنع الخطاب لوعلى سبيل المجاز في الدليل في التكليف
للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اجزله رسول الله صلى الله عليه وآله اذ وجدوا يصرون مخاطبين مكلفين بهذه
الاحكام واجزله رسول خلفائه وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم عند الفقيه السابق الورود في خطا
المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشراف فالحاصل اننا لا نقول
مخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجاز بل نقول باشرافهم معهم في الحكم بدليل اخر من الاجماع و
الضرورة والاخبار الواردة في ذلك المسمى فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا يجوز شموله للمعدومين
مجازاً في اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بفرض اشرافهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة
او قلنا بعد شموله لصلواتنا بالاشراك من قبل اخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاقى في ذلك التواتر بين
القول بكونه حقيقياً في الاعمال ويجاز في خطاب الملقين من الوجود والمعدوم او عدم التمول لصلواتنا لاشراك
من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطابات في الحكم بما له ظاهر واردة غير بدون فنية فينتج فان قلنا
بوجوب الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم من ان يتبينوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التقصص عن اصطلاح
من الخطاب بل لا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اخبر الخطاب بالمخبر فيجب على المخبر في الاجتهاد في تحصيل
فهم المخاطبين وطريقه اذ اكرمهم ولو بصفة الظنون الاجتهادية ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقوط
والتحريف عدم الفيزية الحالية الدالة على خلاف الظن واما في ذلك واما في ذلك فمما ذكرنا من اخرى وهي ان شرط اشراف
الغائبين الحاضر في الشرايع والاحكام مع قطع النظر عن الورد بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجب
صلوة الجمعة مثلاً على الحاضر مع كونهم يصلون خلف النبي او نائبه الخاص لا يوجب وجوبه على الغائبين الغائبة
لذلك لا خلاف فيهم في الصنف من حيث انهم مذكرون للسلطان العادل ونائبه بخلاف الغائبين في القول بالجموع
الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الآية على نفى اشراف حضور الامام او نائبه بخلاف ما لو اخبر بالجموع
لانهم واجدون للسلطان العادل ونائبه فلا يمكن التمسك عنهم الى الغائبين الغائبة في اختلافهم في الصنف

حاصل ما ذكره الاغا اليه ياتي قد
هو ان اذ اورد الامر مطلقاً واحتمل ان يلزم من
دخوله كونه شرطاً بحضور السلطان العادل
كصلوة الجمعة مثلاً فانما يحتمل كونه شرطاً بحضور
الامام في غير بظهر الثمرة ان قلنا بوجوب خطاب
للمعدومين فثبت وجوب الخطاب لجموعهم في حقهم
مساواتهم للموجودين في خطابهم في حقهم
بالم ظاهر ولا يرد ان اذ لو كان الوجود شرطاً
لنستدرك على القول باختصاص خطاب بالموجودين
فلا يثبت وجوبه لجموعهم بحسب المذهبين لاختصاص
كونه بحضورهم مدخولاً في وجوبه بكونه وجوباً
مشروطاً بحضور الامام في الخلافة الامر
بالجموع بالنسبة الى الموجودين بكونهم واجدين
للشرط لا بغيره فيسور انهم يعتقدون ان
وجوبها مطلق ولا يقع فيه الا بالامر من مخالفه
فعلية وليس كل افعالهم فان قلت كيف
الاختصاص في الجموع بالموجودين على تقدير
والفردان قائم على الاشراك في الاجماع والاخبار
بيان

قلت اتحاد الصنف شرط في التكليف والمسلم من قيام
الاجماع على الاشراك في التكليف ما اذا كان الصنف
مذكراً في الاخبار فان فيها اشراك بذلك

بابین

115

لا يخفى ان الخط نعم غير شرط سابق ولا لاحق
فيكون الزيادة من العلم وجم ترشيط العادة سابقا
بلا عتها وانما العادة غير شرطية بل تقديرية
فصل اما ان كان ظاهر العادة يناسب كونه
تفصيلا اما ان كان قدم الفرق بين الفريقين
بعد تسليم الشرط لا فرق بين الفريقين

او بعد عدم الفراق ان صلوه لجمعه مع
 وجود الشرط واجب مطلقا
 سواء كان في حق المخاضين او غيره
 من المعصومين ومع فقد شرط تخلف
 من غير واجب لانها بشرط وجوبه
 مطلقا سواء في حق المخاضين او غيره
 قوله بالمنفرد

[illegible]

في الاستدلال على اقامة الدليل على الاشتراط
فان لا يثبت في دليل اخر ولا يثبت في شعبة
بجود الاحتمال وبالجمله الاحتمال بمجرد في
لا يصلح دليلا على الاشتراط والاحتمال
المستبعد ايضا لانها ليس دليل على عدم
الاشتراط

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

بذلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعاء ان ظهور المستند بحيث يعلم كل احد المحضوم مما يحكم البدنه بفساده مع
 ان جماعة منهم ادعى ان الشريعة في الحكم بدعي معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق لا يحصى عنده وبالمجمل قد ثبت من
 الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى نوازها البضاوي ايضاً في نفسه قوله نعم يا ايها الناس اعبدوا ان
 البعد من مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرج الدليل بل انما هو من جهة حصول
 الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصالوة الجمعة على القول باشترط حضور السلطان او نائبه لا من
 تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالعائدين ولو فرض وجدان الغائبين لذلك
 مثل الموجودين كما اشرنا سابقاً وقد نص بذلك مولانا الصادق في رواية ابن ابي عمير الزينبي في الجهاد لان حكم الله
 الاولين والآخرين وفي ايضاً عليهم سواء الامم على او احاد يكون الاولون والآخرين ايضاً في منع محو شرعهم
 الغائبين عليهم واحداً بثلث الاخرين عن اداء الفريض كما يستل عن الاولون الحديث وقما يوضح ما ذكرنا ان العلماء
 يستدلون في جميع الاعصا بالخطابات المفردة ايضاً مثل اصل واعلى ويخو ذلك فلا ينبغي عدم ثبوتها فالمفهم انها هو
 اتيان نفس الحكم واحجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثير من تلك الخطابات نزلت في جماعة شايعة بعد النبي صلى الله عليه وآله
 في ان كثير منها وردت في الامم مثل قوله نعم كنتم خير امة اخرجت للناس من ذلك من البطون والكلام انما هو
 الظاهر مع انه نعم قال المهور فلم يقلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجازاً يريد به مطلق التبليغ ولا يخص التبليغ
 في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك ينفع ايضاً ما اخرج من ردود الامر بقول النبي بعد قول يا ايها الذين امنوا ولا تبشئوا من
 الا انك يا رب اكتب بعد ذلك في اية ربك انك تدان مع ان تبسك لا يدل على كون الخطاب معهم بل انما هو
 اظهار الامان بتمام مع ملاحظة عدم استجابه بعد قوله يا ايها الناس استجبوا بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترضوا
 فوق صوت النبي في تلك الاية الثانية مع ان غير المكذبين ما مورون بذلك البته والمكذبون لا يقولون ذلك وكذلك
 اخرج بثلث قوله نعم يستدركه ومن بلغ لعدم احصاء الا نذار في الخطاب كما ذكر ذلك بقوله نعم فليسمع الشاهد انما
 بل هو على خلاف مراده اولاً وههنا كلمات واضحة واستدل لان يخفف اخر لا يلبس الذكر منها الاستدلال اقول المصنف
 في كتبهم اعلموا مثل ونذكر ولا ريب ان مجازاً يريد به الانباء بل نصب الامر للاغلاق والشك كقصة الامام
 للفرسخ وقد بين ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن فام الكتاب المبلغون واحداً بعد واحد مقام المتكلم بها
 مخاطبها الوجود الحاضر فكان الكتاب نداء مستمراً من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والتسفير الى الكبر
 البليغ من الوجود الكبري الى الوجود اللطيف ومنه في المعنى من حيث هو فارى متكلم ومن حيث ان من المقصودين بالخطاب
 مستمع ومخاطب فمنه ان ذلك محجور دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل زمان
 بالنسبة الى اهله وكما ان في زمان الحضور لا يجوز مخاطبة بذلك لا لفاظ مع المعدومين لانفاء احد المتبشرين
 فكذلك في الازمنة النادرة لا يتحقق مخاطبة عن الله نعم لانقطاع عدو اسناده بحسب الزمان اول الدعوى فلم يبق
 الا تبليغ نفس الحكم وهو مستم قول من حيث هو فارى متكلم نعم متكلم لكنه حال الخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر
 الطاء فليست هي الاول قبل بتمويل الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس
 لان الخطاب عن الله نعم ولا يتفاوت في تفاوت لا يمكنه ويظم من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال
 الحاضرين والغائبين وكيفية فهم الخطاب فان قوله نعم واذا فرغى القرآن فاستمعوا له وانصتوا مثلاً قد فسر في الآيات
 الصحاح بالفراة خلف الامام فلعل في مجلس الوحي كان فوسيلة لارادة ذلك كانت خافية عن الغائبين فحاجتهم

بذلك مع ارادة الخاص فيجوز فلا بد من القول بشركهم معهم بل بل لخر مثل الاجماع وغيره وليس يعيد وعلى اني نقدر
فيخص بالكلية فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد من الخطا ان كان موجودا وبظهر الوجه فان تقدم الشك
الصبيغ المفردة مثل اضل واضل وامثال ذلك لا يشمل بصيغها غير الخطا بها وانما الشك اكد بالدليل الخايج وهو لا
على الاشتراك وكل خطاب الرجل لا يشمل المرأة وبالعكس لكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك في غير ما يخص
بأحد ما بينهما كاحكام الحيض والتفاسر نحو ما بالمرأة واحكام عيوبه الحشفة وما يتعلق بالحيض ونحو ما بالرجل
واما الاحكام المختلف فيها فيقبل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرج الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر ثانيا
المخرج الصلوة المحجبة انما ثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل فكان استصحاب وضع اليد على الفخذ فوق
الركبتين حال الركوع في المرأة وما ذكرنا انما هو لسفاد من الاجزاء والدلالة فاشان عوان الاصل عدم الاشتراك
الاما اثبتة لاجماع دون شرط القنادل بان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية فلو انهم نقلوا
بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث غير اشتراك الدليل وهو لسفاد من تتبع كلام الفقهاء وصريح
بعضهم ومنهم المحقق الخوئي في شرحه وروايات في موضع نجاسة الحجر والمحقق الارمني في اوائل كتاب الحدود
من شرح الارشاد واعلم ان اللفاظ المختصة بأحد الفرقين من الرجال والنساء مثل ذنبك للقطعة مختصة
بها ومثل لفظ الناس وذريرة ادم يشملها ومثل المؤمنين والمسلمين مختصة بها واما مثل المؤمنين والمسلمين فينبغي
والاظهر الاختصاص لغير اللغة وفهم العرف وحجج الخصم بالاستعمال فيها كالفائتين وابطوطا بعض الحكماء
عذر ونحو ذلك وقيل ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتعليق وتوابعها من الحجاب وغيرها وانما انظر ان
التي لم يقوله نعم بالآية التي وبألفها المثل وغيرها لا يتم غيره **المقصد الثاني** في بيان بعض ما
التخصيص هو فصر العام على بعض ما يتناول وقد يطلق على بعض ما ليس بها حقيقة ككافة الجمع المعهود ومن ذلك
مختص من عشرة والرغيف بالشيء الى اجلها والتخصيص قد يكون بالتفصيل وهو ما لا يشتمل بنفسه بل بما
الانضمام الى غيره كالاستثناء المتصل بالشرط والغاية والصفة وبديل البعض بالمفصل وهو ما لا يشتمل
وهو اما عطف كقوله خالق كل شيء والمراد غير ذاته نعم وافعال العباد واما لفظي كقوله نعم خلق لكم هذه الارض جميعا
ولا تاكلوا مما يدرك اسم الله عليه ولحق لفظي في منتهى التخصيص كما هو الاشهر لا بد من بقاء جمع بقرب من
العام ويجوز الاستعمال الواحد على سبيل التعميم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف
سواء علم العدد بالتفصيل وظهر بالقرينة كون البك أكثر كقولك اكرم اهل مصر لا زيد وعمرا وقيل لا بد في ذلك
من بقاء جمع غير محصور في جهة واحدة الى جوارح حتى يفي واحد وقيل حتى يفي ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة
الجمع من بقاء ثلثة ونحوها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص كان بالاستثناء او بديل البعض جاز الى الواحد
نحوه على غير الاشعار واشربا لشراها وان كان بمنصل غيرها كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل
في محصور بليل فيجوز التخصيص الاثنان مثل اكرم بني عمير الطوال وان كان نواطولا او الى ثلثة او قلنت كل
زيد بنو وهم ثلثة ولعلنا نأخذ صدق تلك العمومات مع الثلثة واكثرها اثنان وهذا من الشواهد على ان العام
يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدة غير محصورة وفي عدة محصورة
فكقول الأكثر لا فرق عندك قول الأكثر لما تقدم من ان وضع الخطاب في المجازات شخصية كانت ونوعه ينفق
على التوفيق لم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت بل عدم الجواز والمقدر

انما الأصل عدم الاشتراك
الما بالشيء بل والمراد بالاشارة
البرقة والاستصحاب

البثوث هو ما ذكرنا غايته الامر بالشك في رتب الفرب هو سهل اذ ان في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعد
التطبيقات في الافراد الخفية الغزبية في العام واللوازم الغير البينة للزوم فان ترجح جواز في ظن المجتهد يجوز وما ترجح عدمه
فلا وما نرد فيه يرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة في الجواز بوجوب العموم في الجواز
غضلة عما حققناه في اوابل الكتاب في اوابل الباب اذ قد عرف ان نوع العلاقة اطرافه غير معلوم بالتبني الى
جميع الاصناف في جميع انواع العلاقات في سبب ما استدلل به الجوزون واحسنج اكثر من على ذلك فيجوز قول
القاتل اكل كل ثمانية في البستان وفيه آلاف وقد اكل واحد او ثلثا ولعل مرادهم استباح اهل اللسان ^{استباح}
ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم بثوث مثل عن العرب في محض الغريبة والمنافرة الموحين لنفي الفضا اذ عند الفضا
يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استباحة في كل ما يحكم به الحكم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الا
ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغز والقطع بعد في كلام الحكم بقرطة غير واضح والمقام لا يقتضيه ذلك احسنج
يجوزوه الى الواحد بما هو الاوكد ان استعمال العام في غير الاستغناء جاز على كسب في بعض الافراد اولي
من البعض فيجوز الى ان ينهى الى الواحد وقد يمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر في رتب الى الجميع وعرض بان الا
صنفين لا ارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه مبني للمراد من لكل خاصة على ان اوتيرة الاكثر يقتضيه
ارجحة ارادة على اقل الامتناع ارادة الاقل وفي اصل الاستدلال وجميع الاعراض انظر امانة الاكثر
فان مبناها على ترجيح المراد من العام بخصوص كل لا يخفى لا بيان جواز في فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فاما
بثبته هذه اذا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكره لا يمكن
ذلك في ثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات فيه ايتم مثلا اذا قبل اقلوا المشركين والمفروض ان المشركين
مائة واحد منهم مجوسى الباقون اهل الكتاب ورد بعد ذلك في عن قتل المجوس ورد في اخر عن قتل اهل الكتاب
وفرضنا استا والتاخير من حيث القوة من بلا حظ الا في رتبة الى الجميع فلا بد ان يبقى على التمسك الاول ومن بلا حظ يثبت
الارادة فلا بد ان يبين على التمسك وتلك خبر بانه لا يمنع لدخول الاقل في الاكثر فان المجوس ليس من جملة اهل الكتاب
كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في التخصيص بالجملة مثل اقلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا يثمة فيه لسقوط العام عن
التجيز بقدر الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما لو اراد من بعضهم التكرار المطلقة الموكول بغيرها الى اخبار المخاطب
ولكن ذلك لا يعين قاعدة كلية تنفع للاصول في جميع الموارد وكيف كان فلا يدخل لما ذكرنا من بصدده ^{التخصيص}
ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستغناء جازه كما يتبين والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي جوابنا
هو المسخى الممكن محصورا بل المنع مثل قوله نعم واولوا الارحام بعضهم اولي ببعض الا لا يرجح كما هو قال ^{شمال}
والفعله عن ذلك انما هو ان اوجبها بل يثبت هذه الاجوبة والاعراض فاحصل مراده ان العلاقة الجوزة لا ^{استعمال}
العام في الخصوص هو العموم والخصوص هو في لكل موجودا الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجوزون بعض وليس
بيان نفي المرجح بعد ببول الجواز حتى يقابل ما ذكره وحاصل جوابنا ان لا يثبت عن استغناء كلام العرب من الرخصة
في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع الغريب بالمدلول لا مطلقا لعلاقة العموم والخصوص
بما والكل فيه وما ينظم من بعضهم ان العلاقة هي علاقة الكل بالجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء
غير مشروط بشئ كما اشرط في عكسه كون الجزء قائما بنفسه بانفائه الكل وهو مساو في الجمع فثبت ان افراد العام
ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما يثبت ^{فثبت}

ففيهما لو كان الجذر غير مستقل بنفسه ويكون للكلمة كجذبه وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك ان الكلام لا
يجري في مثل العشر ايقن ان اضلاعه صورة ابقاء الواحد والثلاثون الفها على ان يقال له على عشرة الا عشرة بل
واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما ينبغي وجوز ابقاء الجمع القريب بالمدلول فيه ايقن ان يكون ليس عليه
الجذر فيه فان الجذران معنوية والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان
بوجه لان المراد بالعشر في الحقيقة هو مائة مثل الدرام والدينار فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى له على درهم
وعده ما عشرة وكل الكلام في الاعمال التي منها في صورة المفرد فان معناها جمع وما ذكرنا ظاهر ايقن ان العلاقة
من باب استعمال الكلمة في الجذر ايقن انما هو في العام والخاص المنطوقين تحت صاحب المعاملة اجاب عن اصل ال
بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشاهدة لعدم تحقق الجذر في فرد العام وهي انما تنحصر في كثرة تفرع من مدلول
العام فهذا وجه الاختصاص فيه منع حصول العلاقة فيهما بل العلاقة انما هو العموم والخصوص كون ذلك من جملة العلل
من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح في كلام اهل الاصول والبيان والظن ان كونه علاقة انفا في وما ينز
من الخلاف من كلام بعضهم كالحقق الكاظمي في شرح الزبده حيث نسب كون العلاقة في عشرة وعشرين من جملةها العموم
الى المشهور والمحقق الثماني في حاشية الزبده حيث نسب الى القدماء من افاضل الفقه العبارت من حيث الاجازة وال
انقصهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثنى عشرة وكل ذلك اختلاف في اللفظ والافلا خلاف في
هذا القول ايقن ان هذه اخرى منها قوله نعم وانا له حافظون وقوله ان من باب التبشير لعصاة العظمى لان
اذكر العام واداره الخاص فكملة لاجتماع جميع صفات الكلمات الحاصلة في كل واحد منهما وصف الحافظة صار مقترنة
العام والخاص انما جاز عاينهم بانهم يتكلمون عنهم وعن ابناءهم فيقولون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة
منها قوله نعم الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والذي بعثنكم بالحق من عند ربكم انما هو الله تعالى
انفا في التبشير ولا وبان الناس ليس بعام بل المعهود ثانيا وانما انما هو عهد الجمع وقوله اشكال لان الناس اسم جمع
اطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التبشير رواه اصحابنا عن ائمتهم فلا وجه لردده والصواب في
الاجواب ان يقرن ذلك بقوله ليس من باب التخصص بل من باب التبشير فان باسقاط ما اخرج المبعاد رسول الله
الحبيب بعد عام احد الذي الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار والاحكام عن الحرب يكون
ذلك سببا لجرح اهل الاسلام فاذا نبسط رسول الله عن الحرب على سبيل الخداع بان يخونهم حتى ينفذوا قتل
يعينهم يصعدوا وشرطه عشرة من اهل بل على ان يثبتهم عن الحرب فاجاب يعينهم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاحشون
وجعل التبشير لما اجتمع لسان الناس يعني باسقاط رجسهم وتكلم عن مفسدة مفسدكم وكان ذلك رسالة عنهم كما
قالوا فلك بانفسهم وهذا مجاز شائع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام الى المباعدة في الاتحاد وقوله انما
علم بالضرورة من اللغة صحه قولنا اكلت الخبز وشرب الماء وبرادير الفليل قايضا وله الماء والخبز وقوله انما قد
حفظنا في اول الباب ان المفرد المحلل باللام حقيقة في الجذر مجاز في غيره والفرقة فاقمة هنا على اداة المعرفة المعين
عند المتكلم المطابق للمعهود الذي هو نظير قولنا جاء رجل بالامر عند الامن فينبيل جنى رجل فكما ان النكرة اطلاق
قد يراد بها فكذلك العهد الذي المساو في المعنى والحاصل ان المراد بالمعهود الذي هو سواء تلك باشتراك
المعرف باللام بين المعاني الاربعة ويعين ذلك بالفرقة اولنا بكونه حقيقة في الجذر واستعمل هنا في المفرد حقيقة من
باب اطلاق الكلمة على المفرد مع قطع النظر عن خصوصية فان استعمال الكلمة في المفرد وان كان على سبيل المجاز ايقن انه

هذا هو الوجه الذي عليه اهل العلم في هذا الباب وهو ان العلاقة في عشرة وعشرين من جملةها العموم والخصوص كون ذلك من جملة العلل من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح في كلام اهل الاصول والبيان والظن ان كونه علاقة انفا في وما ينز من الخلاف من كلام بعضهم كالحقق الكاظمي في شرح الزبده حيث نسب كون العلاقة في عشرة وعشرين من جملةها العموم الى المشهور والمحقق الثماني في حاشية الزبده حيث نسب الى القدماء من افاضل الفقه العبارت من حيث الاجازة وال

من باب استعمال العام المنطوق في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن البحث احيى مجوزه الى الثلثة

الاشئين بما قبل في الجمع بان اقله ثلثة او اثنان وقبته منع واضح ولا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد وجد بان العام اذا كان جمعا للجمع المعرف باللام فيصنف على الثلثة واشئين ولا قائل بالفصل وقبته ان من ينكر التخصيص الى الواحد والاشئين والثلثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف بقبته وتجزئة التفصيل مع جوابه يظهر بالناسل فيما ذكر وما سيجي انتم

ثاني

اذا خص العام فله كونه حقيقيا في الابل او مجازا في اقول وقبل الخوض في البحث لا بد من تقديم مفهومات

الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ المعرفه ليس افادة معانيها الاستعمال اذا فادتها الغرض العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع ايضا غير ممكن لا مستلزما للدوران العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما ينكر بين معانيها بواسطة تركيب لفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت ما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى نفسه وجعل الدلالة

غضا للوضع بنا في ما ذكر من معنى ذلك قلت لا منافية فان مرادهم من الدلالة على معنى هناك صبره من موصف

الموضوع له و مرادهم منه في كونه استفادة المتأخر من الوضع التصديقي بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ

فجمع القاعدة لان الالفاظ قد وضعت لآراء المتأجل ان يحصل تصور المتأخر من تصور الالفاظ ليتبين من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب يحصل به تفهيم المعنى المركب لما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعنى المركب الموقوفة غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض ولا بد ان يكون الاستعمال يتم على قانون الوضع ولا ينقل الدلالة غالبا عن الادارة

بمعنى ان المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد هو مدلول اللفظ ويجعل اللفظ عليه وان لم يكن مراد اللفظ في نفس الامر لا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا استبعاد ان يقي مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللفظ وتبسيط عدم المناقاة غايته الوضوح ورح فامتنع

بذلك لا على معنى واحدا لان الوضع لم يثبت اللفظ واحد وقت تدبره فثبت في ذلك في محله وان ابدت الاعراض انهم

عن قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى ثم وتبين ان حاصله التبيين ان تصور معانيه بغير تصور لفظه فكيف ينكره الدلالة عليه وعدم حوز ارادة اكثر من معنى استعمالا لا يستلزم عدم تصور

الاكثر من معنى عند تنصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ واستعمله من ارادة له اصلا

كالنائب والشاهي فنقول ان تصور معني مشترك ليس عن تصور ما عين له اللفظ يحصل من تنصوره وتنصوره اذ الوضع تدقيق اللفظ ياراء كل منهما مستغلا فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا الى اللفظ في حال الافتراض والتعدي عن خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ بغير ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحد ما حقتنا لك في اابل الكتاب ينصر والى ما ذكرنا من كراهة نظر كلام المحقق الطوسي وقد ستره القدر في بيان

اجتياج هذه الدلالة لان في هذا المجتبه ولا بأس ان يثير اليه وان كان خروجا عن مفضضة البحث فاعلم ان العلم المحل قد ستره في شرح منطق الخريدي بعد ما اردوا الاشكال للمعنى على حدود الدلالة ان يقولوا واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى وجوهر او بينه وبين لانه ورح يكون لذلك اللفظ دالة على ذلك المعنى من جهة فاعبار ولا لانه من الوضع يكون مطابقا باعتبار دالة لانه عليه من حيث خوله في المعنى يكون نفسنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه على المص ان يقيده الدلالة لان الثالث يقول من حيث هو كك والاختلاف الرضو قال ولقد اردت عليه قدس الله روحه هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل بدانه على معانيه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حينئذ

من باب استعمال العام المنطوق في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن البحث احيى مجوزه الى الثلثة

من ان الغرض من الوضع افادة المعنى المراد القصد الواقع على معنى قانون الوضع في حق المركب ويلزم الارادة لهذه الدلالة للامام

معناه المطابق لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى في حاصل ما ذكره ذلك المحقق
 كما نقل عنه بالمعنى في موضع آخر ان دلالة اللفظ لما كانت متعلقة بأرادة اللفظ وأرادة جارية على قانون الوضع فاللفظ
 ان أطلق وأريد به معنى فهم منه ذلك المعنى فهو دلالة عليه ولا فلا فاشترك اذا أطلق وأريد به احد المعنيين لا يراد به
 المعنى الآخر ولو اريد به لم تكن تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد به المشترك الا احد المعنيين
 فاللفظ ابدل لا يدل الا على معنى واحد وذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فطابقه وان كان جزءه فقط فمقتضى والا فلا تفرق
 ويوصف ان التكلم بالالفاظ الموضوعية كما كان مقتضا ان تكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد
 منها ما ارادها الواضع على حسب اراده ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل بغير ملتفت فيه
 الى معناه الآخر فلم يحصل التضمن من الواضع الا في اشتماله حال الانفراد لم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك في
 معنييه حتى يتبين ان ذلك مصادف للدلالة المطابقة التضمنية مشايخ فاما استعمال اللفظ في الكل وفي الجزء على
 منع الجمع وفي صورة استعماله فكل لم ير منه الا الكل فكون الجزء ايضاً معناه اخر له لا يستلزم جواز ارادته من حيث يدل عليه
 ايضاً فلا دلالة لللفظ حين ارادة الكل على المعنى الآخر الذي هو الجزء أما مجرّد تصويره فلا يستلزم كونه مدلولاً له باللفظ
 بل ما قلنا ان يكون ذلك خلاف مقتضى الوضع وح فلا يراد من اللفظ الامعية واحداً فان اعتبره لانه على ذلك المعنى بنامه
 فطابقه وان اعتبره لانه على جزءه من جهة كون الجزء في ضمن الكل فمقتضى وان اعتبره لانه على لازم له ان كان له لازم
 الانتقال من اصل المعنى على ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن
 لا اذا استعمال اللفظ في الجزء مجازاً كما يتوهم ولك في الالتزام واما استعماله في الجزء منفرداً اذا وضع له بوضع على حد
 فهو مطابق جزواً على ما مر من التحقيق فاللفظ اما استعماله في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية والالتزامية ام لا
 واما استعماله في الجزء فلا يمكن تضاداً للدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقة التي هي الدلالة
 على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه له على حد واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك من المطابقة التي هي
 في ضمنه وهو واحد معنى مشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الآخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل فظهر ان
 انه لا يتفقد كل واحد من المتضمن والالتزام بالآخرين ان يكون جزء احد المعنيين لا رماً للآخرين او بالعكس فان صدق
 كل منهما على الآخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقين فلفظ فصل الكلام لا يتفقد المرام فتقول ان المعترض يقول
 ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا أطلق على الكل كان دلالة على الجزء مقتضياً مع انه يصدق عليها انها دلالة
 على تمام ما وضع فيه فتنفك بها عن المطابقة واذا أطلق على الجزء كان دلالة عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة
 اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم واقول انا لا تلم ان دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل
 وينبغي كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له
 بوضع آخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة المجازية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك
 ان اراد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الآخر معه مثلاً في حوالنا سنأتي على بالكثرة مشتمل على فري كثيرة احد
 مستماه بالكثرة فاذا أطلق الكثرة وأريد منه ذلك لاشتماله فانفهام ذلك لفظة انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام
 الكل ولا ريب ان شرح لا يدل على تلك اللفظة الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضاً فهو غير مدلول اللفظ بالا
 ح نفسه لو جاز ارادة المعنيين ولم تخالف لقانون الوضع لا حاج الوضع الى هذا التضمن والقول بان ذلك
 اللفظة من حيث انجزه احد المعنيين المطابقين مدلول بضميمة ومن حيث ان نفس احدهما الآخر فهو مطابق في قول

هذا هو المقصود من قوله لا ينفك العلم عن الموضوعات بل العلم بالذات لا ينفك عن العلم بالموضوعات

واذا اطلق على المجموع كان دلالة عليه مطابقة الى اخره قلت لا يتم ح صدقنا ذلك لانه اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو
 الدلالة النفسية اذا المراد به دلالة عليه في ضمن الكل ونعني وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي في تلك المعنى
 وهو ممنوع لما ذكرنا وقت اذ كنا بنظم الكلام في الملزوم واللازم وبالحكمة فلزم كون الدلالة المطابقة مطابقة لارادة
 اللفظ الجارية على قانون الوضع كانه دفع انقراض مد كل واحد من الدلالات بالآخر وما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي
 رحمه الله من قوله لا ينفك عن معنى الدلالة فيما نقله مرة عنه لا ينفك عن معنى الدلالة فيما حصل بسبب لك المطابقة
 باوراده مستقلة مطابقة اخرى بالنظر الى وضعه لآخر من قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على
 مطابق واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقين الذي هو الكل ونعني انهم انجز ضمنا فلا يدل على المطابق الاخر
 الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك نقدر على توجيه اخر ما نقله عن النافل بالمعنى في توضيحه وبانتم بما ذكرنا لك
 بتم ان كثير من الناظرين غفلوا عن مراده واعتصموا عليه بما ورد عليه من الزامه باقناع الاجماع بين الدلالات
 الثلث لما ذكره من امتناع ان يراى بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع بان مراده اجماع الدلالات الثلث التي تنو
 على الارادة وهي الدلالات المطابقة والنظم والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل انه يلزم ان تكون الدلالة
 النفسية والالتزامية موقوفين على الارادة من اللفظ بتدفع بما تراضى من مطلق الدلالة لا يثبت عندك على الا
 ومثل ما قبل انه بعد تسليم عدم ورود ما ذكرنا لا يبعد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا
 اطلق يارب الجزء لا يظهرهما مطابقة ونظم وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بان مراد ريب انتم
 مطابقة كما بنظم ما تقدم هذا ما وصل اليه في القاصر تحقيق المرام وبعد هذا كله فالتعميم انما هو فكوى الله
 بعد من يشاء الى صراط مستقيم اذا نفرت ذلك فلتعد الى ما كان فيه فتقول انتم قيدوا الالفاظ بالمفردة و
 مفضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها لا يلزم فيها الدور مع توقف افادة الالفاظ
 المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعات لها فقد يستند ذلك المنع بانما في علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ
 المفردة موضوعا للمعنى وعلينا انهم كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك
 المعاني فاذا نالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع وانتم تلك المعاني المفردة مع نسبت بعضها
 الى بعض في ذهن السامع ومن حصلت المعاني المفردة مع نسبت بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة
 افوك ونحقق انما ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات
 نوع في افادة الوضع النوعي افادة معاني اشخاصها من تحقق نوع التركيب ضمن فرد خاص بعرف التركيب الخاص
 فالركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه
 افادة تحقيق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فبشيء تركيب الفعل مع الفاعل والمفعول انتم مثلا
 على المنهج المقر في الاعراب التقديم والتأخير موضوعات لا فائدة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه
 على المفعول فاذا الشخص في مادة ضرب زيد عمرا افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عرض زيد
 حصول الكل في ضمن المفرد وانما فهم معنى الضرب زيد وعمرا فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة
 الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتعريف والاستثناء وتحوذ ذلك
 فالمعنى في وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات الثمانية الاستثناء من
 اثبات وبالعكس خلافا للخفية في الموضوع قبل ان خلافا في انما هو في الاول والثاني مثل له على عشرة

المانع من التوقف والذات
 للسند وهو الوحيد
 فانما يصح منه ما تقدم وحيث سأل الدور
 الى الالفاظ المركبة بانها لا تفيد
 واراد في المركبات فان لا تقوم
 معانيها الا بعد العلم بكونها
 لها تلك المعاني وقد يثبت
 سبق العلم بتلك المعاني
 استغناء العلم بتلك المعاني
 تلك الالفاظ المركبة لزم الدور
 قلت لا سلم ان افادة الالفاظ
 المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بها
 موضوعاتها بل بيان ذلك بانها
 علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ
 دالة على النسب المخصوصة فاذا
 نالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة
 على السمع اصبحت تلك المعاني
 المفردة مع نسب بعضها الى بعض
 فان حصل السامع ذلك حصل
 العلم بالمعاني المفردة مع نسبت بعضها
 الى بعض حصل العلم بالمعاني
 المركبة لا محالة وقد بين مع
 لزوم الدور في الالفاظ المركبة على
 القول باستتفاء الوضع في
 المركبات فلا وضع فيها
 ينظر في ان الغرض من وضعها
 افادة معانيها ام لا والله على الاول
 بان العلم بالمعاني المركبة انما يتوقف على العلم بكونها موضوعات

افادة معانيها ام لا والله على الاول هل يستتبع العلم بالذات العلم بالموضوعات
 بان العلم بالمعاني المركبة انما يتوقف على العلم بكونها موضوعات
 المركب موضوعا عابارا مع ان يكتفى في العلم بمعنى المركب معرفة اوضاع مفرداته من غير ان يدرك

السلام عليكم سادتي ووصولي ورحمة الله

عن اسم وادم بدوام البقاء والاباء حيا
توفيق خاص

٩

الآلثة منهم ايضاً يقولون باقادة التفرقة بما اعتد لذلك بان قولهم بذلك اما هو لا جل عطفه لاصل البراءة لا
لاجل باقادة اللفظ وفداشرا الى مثل ذلك في معنى المفاهيم وكيف كان فالتحذير الاقادة في المقامين للنقل عن اهل
البناء وروايات كلمة التوحيد بعينه بلفظة انفاقا والقول بان ذلك لها شرعية ظاهر الفساد لان التبعي كان يميل
ذلك من اهل البادية الغلطة ليعجز الالشرع ولو انهم يريدون بذلك لما قبله منهم واستدل الحقيقة بقوله
لاصلوة الا بطهور ولا تكاح الا بولي والوجه في تقريره انه لو كان كما قلتم لزم بثبوت لصلوة مجزئة الطهور وحصول التكا
حصول الولي مع ان حصول الصلوة والتكاح يتوقف على امور شرعية وجوابه انه لما لم يجز استثناء الطهور عن
الصلوة للمخالفة فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى في لصلوة صحيحة الاصلوة مثبته بطهور والمستثنى
في لصلوة صحيحة بوجوب من الوجوه الا باقرانها بالطهور والمطهر في مكان الصلوة بدون الطهور والاستثناء
مكان الصلوة مع كونه مقتضى الشرطية ومع فالحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الكالات
صلوة لا الى سائر شروط الصلوة حتى يلزم انصاف جهة الصلوة في الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم الحذف وفقد
بارادة المباعدة في المدخلية والحصر لا دعائي وما ذكرناه اوجه وبالجمل فلهذا النوع من التركيب ظاهر فينا ذكرنا
وهو عين ما جعلناه حقيقة في الاستثناء سلبا لعدم الطهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فغير الاشتراك
وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعينا به بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره ومن ذلك نظم الجواب عما استدلت بعضهم بقوله
وما كان المؤمن ان يفعل مؤمنا الا خطاء فانه استثناء منقطع والمراد اظهار حال المؤمن انه لا يفعل ذلك الا خطاء
والمراد الرخصة فيما حصل له النطق بالمجاز كما اذا حسب المؤمن صيدا وفعله وحريتا بسبب خطئه مع عدم المجزئة الخطاء
فيما لو لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة الاثنتا اختلفوا في تقرير ذلك في الاستثناء من جهة
كونه نائضا محسب الظاهر فيقول ان المراد بال عشرة مثلا في قولنا له على عشرة الآلثة هو معناه الحقيقة ثم اخرج الثلاثة
بحرف الاستثناء ثم استدلك الحكم الى المباعدة السبعة فليس في الكلام الاستناد واحد فلا تناقض اخاره مرة وكثير
الماخرين والاكثريين ومنهم السكاكي في المفاح على ان المراد بال عشرة هو سبعة وعرف الاستثناء فونية المجاز
ابوبكر على ان مجموع عشرة الآلثة اسم لسبعة كلفظ سبعة واسط الاقوال واسطها ابطالان القولين الاخرين
رابع اما ابطالان الاول فلانه ليس لزم ان لا يكون الاستثناء من النفي ثانيا كما هو منهج الحقيقة وهو خلاف الحقيقة
كما قيل لزم ان لا يثبت في ذاته من قال ليس على شيء الا حشرة شيء لان الحشرة مخزعة عن شيء قبل سناد التفرقة فو في
حكم المسكون عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات ايضاً نقيضاً وايضاً فلو اثير الى عشرة مجموعة شخصية
خذه هذه العشرة الآلثة منه فلا يتصور هناك اخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا يخرج اشخاص الآلثة من جملة العشرة
بل المراد اجماعها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاستناد المتو
في الكلام فان قلت هذا على ما فرت من لزوم التناقض فكيف المناصر عن ذلك على ما اخبرت قلت وان
اظنك غافلاً عن حقيقة التخصيص مثبسا عليك امره بالبداء فانك ان اردت من الاخراج من قولهم الاستثناء هو
اخراج ما لواه له دخل هو الاخراج الحقيقة عن الحكم الصادر عن التكلم بعنوان الجملة فلا يتحقق الا في صورة البداء
والاستدراك كما لو سئل المتكلم عن حال الخبز ثم ذكره بعد انباع الحكم على الخبز منه او جعل يكون داخل
حكم بالمجموع ثم علم فخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلمات الله وامنا في الاحكام الشرعية
التخصيص المذكور في السنة الاصوليين في الفقهاء ليس ذلك جزءاً فان قلت فعلى هذا فيكون الحقيقة الاستثناء

حاصل الاستدلال الآلة لو كان المستفاد من
الاشياء الاثباتية يعقده القاعدة وهو
الاستثناء من الحقيقة النفي اثبات لزم الرخصة
في النقل المخطأ والثبات بالظن والاثبات
البرهان والاعتبار
ما في شبهة فانه نوع من خطئه مع اشتراط عدم الاستثناء
الاستثناء من عدم الرخصة فيما لا يقصد فيه اصلا لان
الاستثناء من عدم الرخصة اما يقصد ان كان المستثنى حالاً
لان يندرج في الحكم بعد الرخصة لولا الاستثناء والخطأ
في النقل فوجب ان يقصد ولا شعور غير صريح لان
الاستثناء لا يقتضي خبر دون الشعور

استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد فقلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب الجزاء في المعنى الاستثنائي
 كما لا يخفى وان اردت من الاخراج اعم من الاخراج الواقع بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا
 في نفس الامر فلا شافض انهم وهو المراد في التخصيص شيئا ان الفاعل يستدل بحكمه ولا بالباقي ولكن يؤيده بلفظ الاستثناء
 الكلي لكنه ثم يحذف بلفظ وال على الاخراج للتمثيل على ارادة الباقي ويقطع بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن
 نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا في فلان لا يربح احد في ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويؤيد
 عما هو ظاهر المراد من لفظ الاسد لا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستثناء من باب المجاز العطف كما هو مقتضى
 السكاكي يجعل الاسد شاهدا للاسد لا على مع انه انما يجوز ان لا يخفى المراد به غير ما هو مذكور في اللفظ من انما لا يخفى
 واما التثنية التي اشترطها في ان المتكلم اذا اراد التثنية الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة بغير انما لا يخفى المراد به غير ما هو مذكور في اللفظ من انما لا يخفى
 منعنا رعايا او منعنا فلا بد ان يجعل مقاييس شيئا يتمكن به عن ذلك فيطلق عليه نفس العام مجازا مع نصبه في منزلة عليه
 وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او بان باسم اخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد والعلى
 في الاعداد من الاسم الى ذكر العام وفوقه الاخراج انما لا بد ان يكون التثنية كما في قوله ثم وليت فهم الف من اخرجهم مما
 مع التمكن عن قوله استثناء وخسب عما هو من عدد الالف مما يضرب به المثل لكثرة المقام مقام بيان طول الملك والحق
 ان مقتضى ارادة التخصيص للابن بكلام الله والبيان الذي هو محط نظر الاصول هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع ناديه
 بلفظ فاعل الاخراج ثم الاخراج بلا حطة ظاهر الارادة وان لم يكن اخراجا في نفس الامر صلا وما ذكره بعض المدققين في وضع التثنية
 حيث قال ذلك ان زيدا يخرج عن التثنية الى المنفرد بان زيدا جميع المنفرد ونسب الشيء اليه فثاني الاستثناء لا يخرج عن التثنية
 ولا شافض لان الكذب عن التثنية المتعلقة للاعتقاد ولم يرد بالتثنية فاداه الاعتقاد بل قصد التثنية لخرج عن شيا
 ثم بعد الاعتقاد انما اراد به ما ذكرناه من الالف لا تركب التثنية السفاهة من الكلام ليعتقد ويجعل بعضها متعلقا للآخر
 وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا ينافي في علم ما هو التخصيص من كون الاستثناء من التثنية ثانيا او بالعكس كما لا يخفى على المتأملين
 وتماحقته ظاهرة لدرجة الايراد التي اوردوها على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المنفرد في قولك اشترى
 الجارية الاضفة الواردت بالمجارية نصف كلها والتسلسل لو ارد ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان
 بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى من النصف وهو ربعها ومن ان ضمير نصفها عايدا الى المجارية بكها فاطع وان المراد
 الاضفة كلها فيكون المراد من المجارية كلها الاضفة وذلك لان المراد بالمجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو النصف
 نصفها لا المراد بالمجارية بعد ما قبلها من الاضفة لانضمام فلا ينبغي استثناء اخر ليلزم الحذف واما ارجاع الضمير
 الى كل مجارية فيجوز ان الاخراج اذا كان من ظاهر المراد لا ينقل الامر على ما حققنا فالضمير ايضا يعود الى ظاهر المراد من
 اللفظ على سبيل الاستخدام ويقطع ما ذكره الجواب عن ظاهر الايراد التي لم تذكرها ايضا ثم ان هذا القول الذي
 ابطالناه كانه في خصوصية كنههم بالاستثناء او المخصص المنفصل وزاد بعضهم في هذا القول في التخصيص المنفصل
 ايضا وقال انه لا يمنع ان يرد بلفظ العام الاستثنائي ويستدل بالحكم الى بعضه بمعونة الخارج من جمع او عقل ودعوى جرد
 الاجزاء يخرج عما افاده الجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على جميع وعقل خارج تحكيم فان الكلام انما هو في نفس المتكلم بانتهى
 اللفظ او لا يحب وجب في معنى اللفظ واحال العلم به الى الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه ولزم الاغراء بالجهل مشترك واقول
 الى ما من بطلان هذا القول في المخصص المنفصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق الاولى ان من فاسد هذا القول
 اللغوي ارادة الحكم فان ارادة الاستثناء في اللفظ لا يابى منه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى ان

فان

والاول ان يقال في
 جواب بان ضمير نصفها
 يعود الى سعة الجارية
 وحيث ان نفع اشتراء
 النصف بناقص
 اشتراة فينقص ذلك
 قرينة على ان المراد بها
 النصف الباقي والنصف
 الاخر يخرج عما افاده
 اللفظ او لا يحب وجب
 وان لم يكن المراد في الواقع
 ما هو مقتضى الوضع
 وهذا يقع في صدق
 الاخراج المأخوذ من وضع
 الاداة وفي صدق قولنا
 الاستثناء هو اخراج

الغرض من وضع

الفرع من وضع اللفاظ تركيبها ونظمها التركيب الاحكام المتعلقة بها هي تلك الالفاظ فاذ لم يرد في الكلام اسناد الى
نفس مفعول العام ولا اسناده الى شئ سواه كان اسنادا تاما او ناقصا فالقائمه في ارادتها فان قلت في كل العام واردة
مفعول او لاجل احضاره في هذه السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض اخر منه قلت انما يتم هذا وجعل العام
في الكلام موضوعا لان يجعل عليه هذا الحكم كمثل ان يقول كل انسان اما كاتب او غير كاتب ابن هذا ما نحن فيه وليس
قولنا اكرم العلماء الا زيدا العلماء يجب اخرج زيد من جلته اكرام الباقي فانه لا خلاف في تحته وكونه حقيقته وادعوا
كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في اداء المعاني واجسامانها
هو بعد توضيح اللفظ بل جعله نصفا اي نصف من اللفظ اعني انهم في البلاغة يتم في ما اخرناه كما اشارنا من جعل اللفظ
اولا متوجها الى العام ثم نصب الفرع خلافه للثبوت الذي ذكرنا ونحوها وحاصل الكلام وفذلكه المرام ان علينا انما
وضع الواضع او بعضه في نوع المجاز والذكر نفهم من اللفظ كون لفظ العام موزعا للاسناد وليس في الكلام اسناد اخر
يتعلق باللفظ فلا بد من التفتت في لفظ العام بمعونة فرعية المختص والعصا اسسها اساسا جديدا في تحقير المقام و
اخرج كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلاثة الى اثنين وحاصلها ان هناك مفهومين احدهما عشرة موصوفه بانها اخرى
عنها الثلاثة وبانها الباقية من العشر بعد اخراج الثلاثة فان قلت ان قولنا عشرة الا الثلاثة معناه الحقيقه المفعول الاول
فيكون مجازا في السبع كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقه هو الثاني فيكون حقيقته في السبع لا بمعنى انه
له وضع او لعل بل على انه يعبر عنه بلان مركب ثم رد القول الثالث الذي هو مخار او الحارج والظاهر ان احد
القولين وطريق الرد على ما فهمه النقاش ان القول الثالث بيان لمعانى مفردات الجمله التركيبية فاك وعلى اي حال
فالفرع ان يستعمل في معانيها الحقيقه انما الخلاف في المركب فنجد الجمهور مجاز في السبع وعند القاض حقيقه فيه
ظهر للبحار ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشر التي هو احد المفردات في السبع مع ان بعض
قوله بانهم يريدون بالركب العشر الموصوفه بالاخراج المذكور من موضوع الاستثناء والمبادر من الاخراج وغير ذلك
ايضا واما قول القاض بعض كون مجموع المركب اسم السبع لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع عليه حتى يرد عليه انه
خارج عن قانون اللفظ اذ ليس في لغتهم اسم مركب في ثلثة الفاظ بل في الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه بلان واعاده
القيمة على جزء الاسم في اشترط الجارية الاضغاف مع عدله لانه في بلان معنى الثعبان عنه بلان مركب كالطائر والوود
ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلثة لها ومثل بنت سبع واربعة وثلاث اربعة عشر وهكذا في غيرها ايضا انتم تملكون
بخلاف التخصيص كون الاستثناء من التثنية ثانيا وبالعكس ان ذلك يتم لو كان معنى عشر الاثنتي الباقي من العشر
بعد اخراج الثلثة ويبادر منه كما حردو العصا وهو تم ومثل ذلك لان يكون الاستثناء مخصصا ايضا كما لا يخفى
منه الجمهور الذي اخرناه على اراده العشر الموصوفه بالاخراج الثلثة عن كانهما العصا ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس
نفي الاثبات وانت خبير بان جميع ذلك خرج من الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام
في التخصيص والابرار على ما ذكره القوم في هذا المقام نصيب للابرام الى ابعث الاستثناء المستغنى لغزائفا
سواء ساوى المستثنى منه وزاد عليه فعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح
ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر من النصف بكونه اقل وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون
غيره فيجوز اكرم بقرتهم الا اجمالا وان كان العالم منهم واحدا وعنه المحقق في الجوزان لا ينفذ في الكثرة الى حد يفيج
استثناء واعادة مثل ان يقول على مائة الا تسعة وتسعين نصفا احسنج الاكثر من بامور الاول قوله

كل العصب

في الفاخر

لا يستلزم فاذ لم يكن المركب وصفا
كما في قوله لم يكن فيها الهة الا الله
وهذا خلاص وضع الاستثناء والمركب
اداه الاستثناء

بيان المار ان التخصيص
عبارة عن قصر العام او حكمه على
نقص ما يشاء وله وهذا القول
على التوجيه المذكور وجب
انشاء هذا المعنى بقرتهم
وجهم اما الاول فلان
المفروض كون مفعول
المركب مستعمل في معانيها
الحقيقية فليس العام مستعملا
بقصوره على بعض ما يشاء له
واما الثاني فلان المفروض عدم
تعلق حكمه بمفعول العام لا كلا
ولا بعضا بل الحكم متعلق بمفهوم
هو لازم مركب للسبع مثلا فليس
حكم العام بقصوره على بعض
ما يشاء له سيد عاقره

جواز الاستثناء من التثنية ثانيا وبالعكس ان ذلك يتم لو كان معنى عشر الاثنتي الباقي من العشر
بعد اخراج الثلثة ويبادر منه كما حردو العصا وهو تم ومثل ذلك لان يكون الاستثناء مخصصا ايضا كما لا يخفى
منه الجمهور الذي اخرناه على اراده العشر الموصوفه بالاخراج الثلثة عن كانهما العصا ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس
نفي الاثبات وانت خبير بان جميع ذلك خرج من الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام
في التخصيص والابرار على ما ذكره القوم في هذا المقام نصيب للابرام الى ابعث الاستثناء المستغنى لغزائفا
سواء ساوى المستثنى منه وزاد عليه فعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح
ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر من النصف بكونه اقل وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون
غيره فيجوز اكرم بقرتهم الا اجمالا وان كان العالم منهم واحدا وعنه المحقق في الجوزان لا ينفذ في الكثرة الى حد يفيج
استثناء واعادة مثل ان يقول على مائة الا تسعة وتسعين نصفا احسنج الاكثر من بامور الاول قوله

ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من يتبعك من الغاوين قوله فبقدرتك لا تعوقهم اجمعين الاعباد لك منهم المخلصين
 فان قلنا باسناد كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الاخر وهو محال لان
 الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوين ولا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الآية الاولى هم
 المخلصين اجمعين الواسطة وما فرغناه وخرناه في وجه الاستدلال بطولك فساد كل ما اردوه عليه فلا تطيل ببيانهم
 بوجه البرهان لا بدك على جواز استثناء الاكثر جواز التساوي وتدبر الاستدلال على وجه اخر وهو ان يصرح الى الآية الاولى
 قوله نعم وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بغير بيان كلمة من بيننا والغاوين والمؤمنون للشيطان واذا كان اكثر
 الناس غير مؤمنين بحكم الآية الثانية فيكون مشيعوا الغاوين اكثر الناس وقد بان المراد من قوله نعم عبادكم المؤمنين لكون
 الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعاً فلا يخرج سكتنا لكن لا نتم اكثر من الغاوين لان من العباد الملائكة والجن وكل
 الغاوين اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز وممكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذا لم يحل قول
 الفائل على الفهم الاثبات على فيه الثبوت كون الاضافة للتشريف ثم وصرح المفسرون بان المراد من العباد بنوادم
 الثاني اجماع العلماء على ان من قال له على عشرة الاستغفار يلزم بواحد فلو لا صحة الحكم بالافاء الاستثناء والزموه
 كلمة المستغفر الثالث قوله نعم في الحديث القدسي كلكم حائج الى الله من طهر وجه الاستدلال واضح شمران في
 اشكاله هذا المقام لم يستغفر الله فيها اعلم احذر الالهام وتخصيص في المخلصين من مواهب الكرم المنعام ولكنه
 لا يرفع ياد من جنة على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص ذهب المحققون من الجمهور الى ان
 لا يفسد بقاء جمع بغير هذا قول العام شمران ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الا
 الى شاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر الى اكثر المحققين فان كان وجه التفسير الفرق بين المتصل والمنفصل وان
 الكلام في البحث السابق كان فيما كان المخصص منه منفصلاً وفي هذا البحث في المستثنى فقد بان في نقل القول الفرق
 بين المتصل والمنفصل ثم بين الاقوال وان قلت انا منع كون الاستثناء مخصصاً والكلام في البحث السابق
 انما كان في التخصيص قلت مع اننا في نقل القول بالتفصيل المذكور ثم في ان جمهور الاصوليين فائولون بكون الاستثناء
 مخصصاً لما عرفت من انهم فائولون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء في غير له وهذا معنى التخصيص فلهذا
 يلزم ان يكون غرض الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون الخرج اقل وكيف يجمع هذا مع اختيارهم جواز
 استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما تخفق في الحال والله بخير بالبال انهم قد غفلوا عما بنوا
 عليه الامر لظاهره هذه الأدلة والتخصيص ما عطفوه في البحث السابق كما اخبرناه وشهدناه واما الجواب عن تلك
 الأدلة فيوقوف على من يذهب مقدمه وهو ان ادلتنا لك في اوائل الكتاب ان وضع المضاف في تخصيصه ووضع المجاز
 نوعه ونريدك منها ان المحقق والمجاز يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات فاطمة نوعية
 حقيقة كانت او مجازية والاضاع النوعية انما هو للفقد المستفاد من منتهى كلامهم من الرخصة فالاستثناء املا
 تركيب وضع بالوضع النوعي لا يخرج بمجته ان لا يوقوف على سماع كل واحد من افراده كما يوقوف في المضاف للمفرد
 والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو المنع نظراً ما بيناه في العلل المجازية الا ترى انهم
 يسمون بان الاستثناء المنقطع مجاز فعلم ان في المتصل حقيقة وكذلك يحكمون بان الاستثناء من النقيض
 بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس هكذا والقدر الذي ينفق ثبوته من اهل اللغة هنا هو لزوم الاخر
 عن منع في الجملة واما انه يكفي في ذلك ان يخرج يكون ام لا بدان يكون على وجه خاص من كون الخرج اقل

١٢٩
من الباقى فلا بد من ثبوت الدليل عليه وإثبات الوضعية فيه من جهة أهل اللغة وكما ان الحقيقة والجواز في المفردات
يرجع الى النقل والبادي وعدم صحة السلب مثلاً فلذلك في المركبات كما عرفت في نظائره ومجده الاستعمال
لا يثبت الحقيقة كحقيقته في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فحيز الاستعمال في اخرج الاكثر لا بد
على كونه حقيقة فيه والمفصل الاصل للصوى هو ذلك لا مطلق الاستعمال نعم نقول ان قدر الثابت المبين هو
كان المحجج اقل وكون ما لو كان المحجج اكثر من الباقي ما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقة ممنوع وعدم
التبوت دليل على كون الوضع توفيقاً وح فالتصور المشكوكه مثل ما لو كان المحجج اكثر فمكن كونهما من
المجازان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشاهد او ادعاء القلة فيه للباقى في الحقيقة وان كان كثيراً في ذلك
فلا يثبت كونه حقيقة مع انه لا بعد ان يدعى البادى بها لو كان المحجج اقل وهو عمل من الحقيقة ولا ريب ان
اهل العرف بعد من مثل قول القائل له على ما نرى الاستغناء وسبعين مستحججا ركبها لانه طاعة ملة بل الحقيقة لما
بلغهم من الاستعمال نعم قد يكون ذلك في موضع السخرية والميلج بل ذلك له على عشرة الاستغناء فضلاً عن قوله
الاستغناء نصف ثلث مما يؤيد ما ذكرناه ان المستثنى في معرض الشك غالباً لقلة وان الغالب الوقوع في
الاستثناء البدائى كما هو غالب السنة العوام هو اخرج القليل وليس ذلك الا لما بقية لاصل وضع الاستثناء
وح فقد ظهر لك بحمد الله نعم ان الحقيقة هو ما حقيقته سابقاً من لزوم بقاء جميع بقية المدلول وغفلة الاكثر
انما حصل من جهة الامثلة المذكورة فقد عرفت ان محجج الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولى والحا
ان لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخرج الاقل ولم يثبت جواز الجز في السنية منه في غير استعماله في الاكثر كما
بيناه انفا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة المزبورة التى اسند بها الاكثر ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة
من جهة ان ظاهر العام قابل لاصناف كثيرة فخرج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف لا يشاركه في
الاصناف الباقية قل والمقصود هنا اخرج الصنف يعنى افراد صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص
فظاهر لا يستثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد وكثرة الصنف لا تنزل كثره الافراد وبما
اذ لو حظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل لاصنافه في وائل من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد
اكثر اليها في ذلك بخلاف اختلاف الحيات والاعتبارات في ان عموم الجميع افرادى اضافى الذى يؤيد ما
ذكرناه ان المقصد الاصل لله نعم لما كان هو الهداية والرشاد فجعل الغاوين مخرجا جلالة ليس موافقا للغة
الاصلى كالفيل للذ لا يعنى به وفى ابلين بالعكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لا تحق
الاصناف فيه ففى كل واحد من الابتن استثناء الاقل من الاكثر ويوضح ما بينا ان لو فرض انك اصنف جماعة من
العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاصناف
الا الظرفاء فيمكن تصحيح ما ذكرناه لان الباقي ح اكثر واما لو قيل جاء الاصناف الا زيدا وعمرى وبكرى واخاذا
الى اخر لما من الظرفاء لعدم نجح وضع الثانى بان انفاهم على الزام الواحد لا يدل على انفاهم على صنف الاستثناء
او كونه حقيقة فان قوى الاكثر لعله مبنى على تحيزهم ذلك وبناء الباقين على ان الافراد عبارة عما بينهم
استعمال الذى بعنوان النصوصية ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازى ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل
البقين بالاستعمال منع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانها من المعنى غير معونة المقام او بسبب التشبيه
بالاستثناء مع فيه واضحه لا يحكم باستعمال الذمة بال عشرة لكون اللفظ غلطاً كما ان في قوله له على عشرة

لا يلبس وكون الباء داخل في المعنى المحقق لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباء في جزء المجموع وان ذلك لا
 التفتيش ليس بنفس المعنى المحقق بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوجودية
 بقا ان الخاص ليس بجزء للعام بل لان ذلك العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع للمحقق بل الموضوع له هو
 كل فرد بدون هذا الافراد ولا هذا الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يبق ان الباء في كونه حقيقة
 في الفرد بل بمعنى ان الوضع انما يثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكل التفصيلي الافرادى كما حققناه في بحث
 استعمال المشترك في معنيتين فاقدم ذلك فانه ينافى ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة فائز وما
 ذكرنا نظم انه لا معنى للمشارك بالانضمام ان لم يكن تناول العام للباء في حال تناوله للمجموع بعنوان الحقيقة حتى
 بل لا يمكن ان تابع للمدلول المحقق وهو المجموع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فاما يثبت لك في حال كونه في غيره
 وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من التيقن بالفرقة بينهما وبين التيقن بالفرقة الجازمة
 بقا ان ارادة الباء معلومة بدون ان يثبت في غيرها وانما الخراج اليها هو خروج غيره فثبت ان العلم بارادة الباء انما
 هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الله يفتضيه كونه للفظ حقيقة هو سبب المعنى والعلم
 بارادته على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالفرقة وهو معنى الجواز واجتنب من قال بانه حقيقة ان
 يعنى بغيره فخصر ان معنى الموضوع حقيقة هو كونه للفظ لا على غير مخصص في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه
 الجميع وقد صار الان لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغة العمول في نفس العام فكما ان كون افعال حقيقة في الواقع
 لا يفتضيه كون مفهوم الامر كونه كذلك يفتضيه كون مفهوم الامر معتبرا في الاحكام كونه صيغة افعال حقيقة في الواقع
 فكذلك ما نحن فيه ونظير ذلك ان يكون الهيئة الاستثنائية حقيقة لا يفتضيه كون الاستثناء حقيقة فيه
 لانه ليس بجزء من ماله لانه لا يدخل تحت الفاعل بانه حقيقة ان خص بغيره مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص
 المتصل ليس بمعناه البعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص لا لو كان كذلك لما بقي شيء بغيره المخصص فلا يكون مجازا في البعض
 بل المجموع منه ومن المتصل بغيره البعض حقيقة وقبلة ان ارادة عدم افادته البعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام
 لنا فيه وان اراد ان لا يثبت البعض بحال في اللفظ فهو مآل عابث الامر عدم افادته من حيث هو واما مع انضمام
 المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدرك في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض الاخر اياهم وانما
 يرجع هذا الكلام الى اختيار منهج لفاضة في رفع التنافض عن الهيئة الاستثنائية ولفظ العام اما حقيقة في معناها
 والتشبيه الى الباقي ورفع بعد اخراج واما ان لا يثبت حقيقة ولا مجازا في تلك بالوضع المجدد وقد عرفنا بطلانها
 سابقا وسندنا اياهم بانه لو كان التقيد بالانتماء لا ينفصل موجبا للجنون في نحو رجال المسلمون واكرم بوقوعهم ان دخلوا
 اكرم الناس لا احتمال لكان نحو مسلمون الجماعة والمسلم الجسد والعهد والفتنة الاخيرين عاين مجازات واللوازم بالظن
 اما الاولان فاجماعا واما الاخيرين فالنظام المخصص بين الملازمة ان كل واحد من المذكورات يفتقد بغيره وكل واحد
 له قد صار له معنى غير ما وضع له ولا وجه يدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه ولا يحمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا
 للجنون فالعرفي حكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظه مسلمة المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه لا يثبت
 فهو مآل كيف يدعى الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجسد والعهد فاما يثبت حقيقة ذلك
 من حيث التركيب من حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج عن البحث وبما ان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا
 فوضع الاعلام واسما الاجناس ونحوها وضع شخوص ووضع الافعال والمشتقات والتشبيه والمجموع ونحوها وضع نوعي كما

والعلم بارادة الباء انما هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الله يفتضيه كونه للفظ حقيقة هو سبب المعنى والعلم بارادته على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالفرقة وهو معنى الجواز واجتنب من قال بانه حقيقة ان يعنى بغيره فخصر ان معنى الموضوع حقيقة هو كونه للفظ لا على غير مخصص في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه الجميع وقد صار الان لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغة العمول في نفس العام فكما ان كون افعال حقيقة في الواقع لا يفتضيه كون مفهوم الامر كونه كذلك يفتضيه كون مفهوم الامر معتبرا في الاحكام كونه صيغة افعال حقيقة في الواقع فكذلك ما نحن فيه ونظير ذلك ان يكون الهيئة الاستثنائية حقيقة لا يفتضيه كون الاستثناء حقيقة فيه لانه ليس بجزء من ماله لانه لا يدخل تحت الفاعل بانه حقيقة ان خص بغيره مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس بمعناه البعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص لا لو كان كذلك لما بقي شيء بغيره المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل بغيره البعض حقيقة وقبلة ان ارادة عدم افادته البعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد ان لا يثبت البعض بحال في اللفظ فهو مآل عابث الامر عدم افادته من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدرك في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض الاخر اياهم وانما يرجع هذا الكلام الى اختيار منهج لفاضة في رفع التنافض عن الهيئة الاستثنائية ولفظ العام اما حقيقة في معناها والتشبيه الى الباقي ورفع بعد اخراج واما ان لا يثبت حقيقة ولا مجازا في تلك بالوضع المجدد وقد عرفنا بطلانها سابقا وسندنا اياهم بانه لو كان التقيد بالانتماء لا ينفصل موجبا للجنون في نحو رجال المسلمون واكرم بوقوعهم ان دخلوا اكرم الناس لا احتمال لكان نحو مسلمون الجماعة والمسلم الجسد والعهد والفتنة الاخيرين عاين مجازات واللوازم بالظن اما الاولان فاجماعا واما الاخيرين فالنظام المخصص بين الملازمة ان كل واحد من المذكورات يفتقد بغيره وكل واحد له قد صار له معنى غير ما وضع له ولا وجه يدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه ولا يحمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للجنون فالعرفي حكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظه مسلمة المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه لا يثبت فهو مآل كيف يدعى الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجسد والعهد فاما يثبت حقيقة ذلك من حيث التركيب من حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج عن البحث وبما ان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا فوضع الاعلام واسما الاجناس ونحوها وضع شخوص ووضع الافعال والمشتقات والتشبيه والمجموع ونحوها وضع نوعي كما

اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب في غيره غير المختص كذلك هو العقلان بدون عبد الله المولى اكرم من
دخل ادى ثم قال لا نكرم زيدا اذ ترك اكرام غيره زيدا ايضا والعام كان تجزئ الباء في ضمن الجميع قبل التخصيص
انه كان بحيث يجب العمل على مقتضا في كل واحد من افراد خرج المخرج بالدليل وبني الباء في نفسه بحيث تجزئ في الباقى و
اما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للباقي قبل التخصيص هو مستصحب فان ارد التناول الواسع فهو غلط لعدم العلم
بدون الباء في المختص وان ارد التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور وان ارد استصحاب حكم التناول
الظاهري فهو ما قلنا وكتب ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العفة عليهم السلام بالعموم المختص بحيث لا
يقبل الانكار وربما استدلل ايضا بانه لو لم يكن تجزئ الباء لكانت افاده العمول دخول الباء موقوف على افادته لغير
فلو كانت افادته للمخرج ايضا متوقفة على ذلك لزم الدور ولا لزم الترجيح بل المرجح وهو ضعف كونه دورا عنه
كالمتناهيين واللبنيين المتناهيين احسن المنكر مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة العمول غير ملو والباقي احد من
الجزاءات فلا ينبغي الحمل عليه لاحتمال اراده ساير مراتب الخصوص لا مرجح فبصير مجازا لا يخرج بالخصيص
كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون تجزئ واجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذا افرقتا الى العام
مرجح ومدار مباحث اللفاظ على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلامة علامة لغيرها كذلك
لو قبل ان يثبت سدا برى ان ينادى الى الذين من جهة التجماع لا الجزاء لا ريب ان العام المختص بتمامه ما لخصه على
مختص اخر معه ينصرف منه الى الباء لكونه اقرب الى اصل المدلول وكفا في المرجح ما ذكرنا من الاول مع ان الوقوع
كلام الحكم ايضا بصرف عن الاجمال لا بمعنى انه لا يقع الحمل في كلام الحكم ابدا الوقوع في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل
والفائدة التأسيس على الحكمة والاعتبار يقتضى عدم حثيث الدليل وقوعه كحل كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل
والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل برى ان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباء اولى منه لضعف دليل الظهور
الفريق بين الجمع والعام كما مر ولا فائل بارادة غيرهما بالخصوص مضافا الى ما سنده في بطلان ذلك القول ايضا ونما
ذكرنا نظم الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى حمل التراجع ان القول بعد التجميع مطلق وهذا الدليل
اختصاصه بالقول يكون العام المختص مجازا في الباقى ولا ينصرف على من قال انه حقيقة في الباقى وكيف ذلك وكيف
يجمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثم يقتضى تجزئ في الباقى سواء كان حقيقة او مجازا لان كلام من
الحقيقة والمجاز ظاهره معناه والكلام ههنا يقتضى الخلاف في التجميع وقد بوجهنا الاستدلال بحيث يخص على
القول بالحقيقة بان مراد من قال ان العام المختص حقيقة في الباقى انه حقيقة فيه من حيث انه احد ابعاض العام
انه حقيقة في الباقى من حيث انه تمام الباء في حق في الاستدلال ان تمام الباقى احد الحقايق فلا يحمل عليه بخصوصه
وردد بانه لا يجري على القول بكون المجموع اسما للباقي فكما لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فادركنا
كذلك لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة الاثنية ولا على القول بان الاسماء تدفع بعد الاجزاء فان المراد بلفظ العام
معناه الحقيقة الاصل لا الباء فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقايق ولا على القول بانه حقيقة في الباقى لا
التناول السابق وعدم منافاة عند تناول الغير لتناول الباء فان ظاهره انه لم يطرع عليه شيء الا خرج ما
اخرجه المختص فلا يبقى الا تمام الباء وكذا لا يجري على الدليل الاخر الذي هو سبق الباقى الى الذين فانه مقتضى
لسبق احدا لابعاض بدون تعيين فلا على القول بكونه حقيقة فيما لو يعني غير مختص لان هذا القول منهم
لانه احدا لابعاض العام كما هو مناط التوجيه الاستدلال بل لانه هو عام فالظن ان التراجع هنا اما هو على

والسرف في ان ظهوره في الباء
قبل التخصيص ظهوره في معنى
خلال بعد فلا يتحد للوضع
ليست صريح بيان

فان خروج عن ظاهر العم
لا يقتضى ان لا يكون لفظ في مراد
الخصيص بيان

القول مجازية لفظ العام في الباء كما هو المختار في القانون السابق وقول المفصل المتصل والمنفصل انما سببه
على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجازي دون المتصل او كـ ولعل التفصيلات الاخري في المسئلة انما هي على
هذا فافهم الى ما لفظه من ان سببه بعض المجازات العام دون بعض المباني فان ما ابناء عن الباقي قبل التخصيص
من غير المبني وكل ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه ونظير قال بالحجة في اقل الجمع هو ان اقل الجمع هو المبني
من بين المجازات بمعنى جميع افراد الباء والزائد مشكوك فيه نصار حاصل الزا ان قلنا بان العام لم يستعمل في
مجازي وينبنا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص عن الحجة وان قلنا بالجازية فيجب فيه هذا الخلا
المذكور في هذا القانون وما ذكره من دفع المناقاة الموهمة بين الاصلين انهم واقول الانضاف ان ما ذكره
الزم بغيره لا بد من التوجيه المذكور لا تـ مراد من يقول بان حقيقته في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض
تخصيص تمام الباقي مرة اخرى كونه بعدا ولي بل وكذا منعتده ولم يطلع الا على التخصيص الاول فاحتمل التخصيص
حاصل عند السامع ولا ريب ان القائل يكون حقيقته في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخرى انما هو مقتضى
دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص ان حصل خروجه عن تخصيص آخر فاحتمل حمل تحفاين
منعتده فاذ اقامنا الفريضة على عدم ارادة الجميع ففسادى احتمال سائر تحفاين ويتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام
بعد تفصيل هذا القسم من الحقيقة فيصير لك نظير اطلاق العام المنطوق على افراده من حيث جوده في ضمن كل واحد
من حيث الخصوص بعد تسليم ذلك فمع جريان الاستدلال مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجازية حرفا مجاز
وما ذكرنا فقدر بعد التمسك على اجراء الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الاثنية اسم
للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال وسبغ الكلام السابق في
من ان يحمل مراد منعتده كلها معنى حقيقة لجموع التركيب على قول هذا القائل وكل كلام على القول بكونه
حقيقته في غير المحصور لا تـ لغز المحصور ان مراد منعتده كلها معنى حقيقة للعام على قول هذا القائل نعم
يحدث في ذلك ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص مراد منعتده من راما على
القول بكون الانشأ الى الباء بعد الاخراج فانت بعد التامل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول نعلم ان الكلام
في الحقيقة وعدم الحقيقة انما يرجع الى الحكم والانشأ المتعلق باللفظ وقد فرض ان ليس الا بالنسبة الباقي والتخصيص
لم يحقق فيه بالنسبة الى لفظ العام بل انما يحقق بالنسبة الى الانشأ والحكم فاذا حصل الانشأ بغير لفظ المحج
من يحمل المراد منعتده ويجري فيه الكلام السابق وما ذكرنا انهم يظن اندفاع المناقاة بين الاصلين
اذ الحقيقة والمجاز لا يشترطان لظهور الحقيقة في جميع الاحوال بل انما هو اذ لم يطرق ما اجال فقد يحتاج الحقيقة
الى الفريضة كلف المشترك وكل المجاز اذا عُدَّت المجازات بل وكل المشترك المعنوي اذا اراد منه فرد معين فان
ان المراد برجل في قوله نعم رجاء رجل من ارض المدينة هو الجيد الجار يحتاج الى الفريضة مع انه حقيقة على الظاهر
كما يتبادر في مباحث الاوامر قد يقال ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحقيقة فلا مناقاة وهو
باطل وما ينادى بطلان بناء استدلالهم على عدم الحقيقة في هذا الاصل بعد المجازات واجمالها وهو مو
على كون المجازية مفروغا عنها في هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي
مع تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول التي حضرنا الآن كلها منققة في تقديم القانون السابق
على هذا قبل ونحن ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الباء واما ظهوره في غير لازم والقول بكونه حقيقة
المراد من الباء في حقيقته

بل من ظهوره والفاعل يكون مجازا على خلاف الجواز فيكون ظاهرا وقد يكون خفيا وفرض عليه التفصيل فمماثل قوله
ونظم ما فيه التامل فيما قدمناه اذ لو ثبتنا على التحصيل ان مقتضى الدليل في الحق ان الحقيقة والجواز كليهما ظاهران في
معناها اذ التامل يقع في الحقيقة على كل منهما بما احتاج اليه على فرض الاشتراك او تعدد الجواز وقد ثبتنا لك سابقا
بطلان الحقيقة وبقية الجواز في تمام الباطل واحتمال اراؤه ما دون تمام الباطل خلاف الظاهر ولا يصار اليه فلو عرضنا
عن التحصيل فمما شئنا مع الحكم في نصيب المحل على الحقيقة فلا ينفاد لكلام في هذا القانون على القولين فمماثل
ويؤيد ما ذكرنا استدلالهم الثاني فانه لو لم يكن ناظر الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول ولكان نكرا لغوا
اقبالا لجمال من جهة تعدد الجواز اخذ من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقيقة في
بصر العام في محلات الباطل على القول بالحقيقة شكل التكرار التي اريد بها فدمعته عند المتكلم غير معين عند المحقق
مثل قوله نعم وجاء رجل من ارض المدينة وتكلم كل ادلة القائلين بالحقيقة فابل للقولين من دعوى الظهور ولو
القدم واستصحاب التناول وغيرهما كابدنا ما يلزم بها في الدلالة على القول بالحقيقة فظهر شرحت ههنا امرا
لا بد ان يثبت عليه وهو ان ظاهر كلام السند في اقل الجمع ان محل النزاع فيها وكل المتكلم بغير افراد المخرج والبا
الى الخاطبة لو قال كل البصا الاثنته فيها ونحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون
العام تحججه في الواحد لا في البين انهم ولم يثبت السند وعمم في الاجمال واقل نظر السند في ذلك انما هو الصحيح نظر
القائل بالحقيقة في اقل الجمع فان الغالب الوقوع في كلام الحكم في التخصيص في الاحكام ولا بد ان يكون مراد من مجوز التخصيص
الواحد في القانون المتقدم انهم التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا الى واحد يكون وكذلك اقل الجمع عند القائلين
ثمه مثلا قوله نعم فلا اجد فيها ارجح الى محرم على طاعة بطعمه الا ان يكون مبتدئا وما مضى او لم يخرى فذلك يعلق
الاخراج عن نفي التحريم بهذه الثلاثة بخصوصها وكلنا قاطع على علم المبتدئ والدم والحج المخرى فاذا ورد النص بخرى ثم
الاسد والحج الكلب فنجيب لاجراجه انهم وهكذا وكان ان المخرى تعلق بالمخرج بخصوصه فذلك نفي المخرى لا بد ان يعلق
بالبا في بقية فلا بد ان يكون الباطل متعينا سواء كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص الى ما ذكرنا بنظر الكلام على الاستدلال
واجرائه على القول بالحقيقة انهم كما ثبتنا عليه وسبج في القانون الا في ايضا اشارة الى ذلك وما ذكرنا نظم لك صفه
ما قدمنا من ارفق به الجواز المحجج للحقيقة في تمام الباطل على ما ذكرنا بيقين اراؤه الواحد واقل الجمع وكذلك ضعف هذه
المعارضه في بيان عدم جواز التخصيص الا باراؤه جمع بغير من الدلول كما اشترنا اليه في محله وهذا وكفى لم افنى في
كل ما هم ينفوا على ما ذكرنا فاقم ذكرنا اوجه الفصل بالحقيقة في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم ينفوا ما فيه ولا بد ان
يجبوا عنه بان ينفوا الاقل انما ينفوا بالحقيقة انهم فلا ثمرة لهذا الكلام وان اعتمد الفصل في التبيين على حقيقة
اخرى فهذا ليس بحجة العام في شيء كما لا يخفى بل المحجج بشفة العام مع الغرض المذكورة فليست له ثمة
ان المحقق المنصل هو الاستثناء المنصل والغاية والشرط والصفة وبديل البعض لا يخفى ان المخرج في الاستثناء
والغاية هو المذكور بعدا دانهما وفي الباقيات هو الغير المذكور فالبا في قولنا اكرم الناس الا اجمالا هو الباقيات
العلماء وفي اكرم العلماء الى ان يفسدوا هو غير من صف العلماء والمخرج في اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو غير العلماء
منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء شعراء هم هو غير الشعراء منهم ولست بعد ذلك
خير بطريق اجراء الكلام في الباحث لتأنيده فها من بيان مورد الحقيقة والجواز المحجج وعدم المحجج وغيرها ونتم بها
والزيف **فان** الحق موافقا للاكثر حتى ادعى اليه جمع منهم لاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل النص عن

في الحقيقة والبيان

ببعضه

هو

المخصص وقيل يجوز وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالنظر وقيل يجب تحصيل القطع ولا بد في محرم محل التراجع وتحقق المقام من بعد
 مقدمه ينكشف بالخطأ غواشي الادهام وهي ان الفرض الواضح حاصل بين حالتنا وبين حال اصحاب النبي والائمة في
 في طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ومن احاديثهم لانهم كانوا مشاهدين لهم ومخاطبين بخطابهم وعارفين بمصطلحهم
 واجدوا للفرض الحائز والمفاتيح عالمين لبعض الاحكام من الضرورة والبداهة اخذوا ما لا يعلمونه من كلامهم وكانوا قد
 يعلمون الحق ويشبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد ويسألون عنه وقد يعلمون الخصوص في الخارج وانتهى الخلاف في
 الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي بغيره ما سمعوه او بغيره من المقام واكثرهم كانوا يحتاجون حين السؤال الى
 المعصوم معهم لا بد ان يكون معهم بحيث يفهمون ولا يوثقوا به عن وفاء حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق اذا
 سمعوه بدون التخصيص فما كان الوقت يقتضي التعميم لا والتخصيص لا خروجا كان يفارقه الحال من اجل التقنية في
 وان شئت نوضح الحال نقاسهم بالمقلد السائل عن مجتهده في هذا الزمان واما نقلهم الاخبار الى اخرين في زمان
 وعلمهم عليه فهو ايضا لا شبهة لاجبار الموجوده عندنا فانه كان استبا الاختلال والاستنباط فليدركوا انهم كانوا
 يشككون فيما لو ردد عليهم اجابا بخلافه من اصحابهم وكانوا يسألون عن ائمتهم في ذلك ويحيون بالعلاج بالرجوع
 الى موافقة الكتاب والسنة وخالفه العامة واشتهروا وغير ذلك من الخيارات والاضباط وهو عينه مثل الخبر
 في زماننا عن مجتهدينا بعد عنا او غير منقولة مخالفة عنه وبالجملة اخصرنا في هذا الزمان في الرجوع الى الكتب
 الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة
 فكيف نفاس هذا الخبر بقوله الثقة عن ابي بصير عن ابي عبد الله في هذا الزمان مع عدم علم المستمع بمعارض له ولا ظن بذلك
 مع افتقار الاصطلاح وقلة استبا الاختلال وانما عرض الاختلافات بسبب طول الزمان وكثرة تداركها بالابدان سيما
 ابدى الكلدانية واهل الرتبة والمعادن في المذمومة فادرجوا فيها ما ليس منهم فخرج في الاخبار التي وصلت اليها في وجوه
 الاختلال من جهة العلم بالصدق وعندهم وعندهم ومن جهة جواز العمل بخبر لو اختلفوا في شرط القدر
 وتحقق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي كبقية الخصوم من كبره عدل وعدهل ومن جهة الاختلال في المتن من
 جهة النقل بالغير مرة او مرارا بخلافه واحتمال السقوط والتخريف والتبديل وحصول القطع فيها الوجهة لثباتها
 من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وضياء الفرائض وحصول المعارضات
 البينية والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف التصور الواردة في المعارض وان التكليف البيني ثابت بالضرورة
 من الدين لا بد من تحصيل معرفة من وجب بره في صاحب الشرع وسبيل العلم به مستقار لا وكسنا وجه وسبيل ذلك
 الا الرجوع الى الدلالة المتعارضة والكتاب العزيز لا ينفاد منه الا اقل قليل من الاحكام مع اختلاف الاشكال في كبقية
 الدلالة في كثرة الاجماع البينية فادرجوا في ذلك الخبر المتنازع والاصطلاح لا ينفاد الا الظن والاجابا مع انها
 لا ينفاد الا الظن مخالفة ومعارض في غاية الاختلاف والمعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين سائر الدلالة
 ايقن بل الاختلاف موجود بين جميع الدلالة ولا بد في الاعتماد على شيء منها على بيان مرجح لثباته من مرجح المرجوح او
 المساق والقول بالتخير مطلقا او لاخذ باحد الطرفين من باب التسليم انما يتم مع الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله وهو منصوص عليه
 في الاخبار مدلول عليه بالاعتبار والاخذ بكل ما رايته او لا من حديث او ظاهرية او استصحابا مع وجود الظن
 الغالب بوجود المعارض مجازة من القول ان يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا وراسا وهو باطل جزما وبالحجة الذي
 يجزمه ويمكن ان نفكر بعد ثبوت الخبر عن تحصيل العلم واستدبا به هو استخراج الحكم عن هذه الدلالة في الجملة بمقتضى

بحر

يمكن الاغتراف على حاصل الظن بجسسه من جلته لا الاغتراف على كل واحد منها والاصل حصة العمل بالظن الاما قام
 عليه الدليل ولم يتم الا على هذا التقدير مع اننا لو قلنا انه يجوز لكل من رأى حديثا او فهم استصحا با ان يجعل عليه
 سائر الادلة فنصبه لففتح من باب الجرح والبرج ولا يكاد ينظم له نسخ فان قلت انك قائل بان الخبر الصحيح من باب
 خبر الواحد صحيح مثلا فاذا راي خبر صحيحا فعمل عليه لا ان الاصل عدم المعارض لا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في
 قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المعارضات غائبا لا مغفلة فان قلت العلم بوجود المعارضات انما هو في
 الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب المشبهة المحصورة التي حكموا بوجودها اجتنابا
 مع اننا لو قلنا يجوز الاركان في الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العمل بالحرمان لا يتم الكلام هنا لان فتح باب
 في ذلك لاحاد المكلفين يقتضي جواز الاركان في الجميع فان اعتبرنا ملاخضة المعارض مع ان الغالب في ذلك هو المتعارض
 وجزم بوجوده لمعارض لمن السطر في الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اول امره والحاصل ان المجتهد اذا
 علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المختلفة لا يفتقر كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض حتى
 ان العمل باثرها هو المرجح في غلبته لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون نارا كالاجزاء المستفيضه الواردة بالعلاج
 والرجح فيما لو كان الخبران متخالفين اذا العلم بوجود الخبر المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجوز علينا
 علاج رد العلم بالعمل بان هذا الخبر الذي اراه اوله في جملة الادلة مع امكان معرفتها بعينها وما ذكرنا ينظم
 انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل رواية او المفروض ان احاديثنا مثله على الحديث الذي له معار
 والحديث الذي لا معارض له يكون الاصل كون الحديث الذي اراه اوله هو ما لا معارض له ليس ياول من كونه هو
 الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من الشبهة فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والتحقيق في حاصل المقام ان تحج الله
 على العباد من غير التيقن والوصف بعد الخبر عن الموصو اليها وبقاء التكليف فلا دليل جواز الاغتراف الا على
 ظن من استفرغ وسعده في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليها ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات
 الاغتراف على الزجج وشيئا الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تم هذا فنقول ان العا
 المشايخ فيه واحد من الادلة واحتمال وجود المعارضات في المناقض النافع بجميع حكمه والمخصص الدافع لبعضه ولما كان
 الغالب في العموم ما التخصيص حتى يبل ما من عام الا وقد خسر نفوى احتمال وجود المعارض هنا فضا فاضا ذلك
 اولى بوجوب الفحص عن المعارض فيها من سائر الادلة وشبهه من لا يقول بوجوب الفحص عن التخصيص في العام هو انه لو
 طلب التخصيص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك في طلب الحقيقة اذا حال ارادة خلاف الظن ولزوم اولى
 في الخطاء بالعمل على الظن قائم منها ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وبذلك لا قضاء العرف بذلك فكذلك العام وقب
 اولا ان ارد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن
 احصل احتمال لا رجحان وجود حديث اخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال
 المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتقان وان ارد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذ لم
 يكن هناك من وجوب المعارض من الادلة بل ولا ختمه بغير ان يفحص احتمال قيام في شبهة حاله او مثالبه ذلك على
 اراة المعنى المجازي في الكلمة فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانما لا تفحص في العام عن التخصيص لا احتمال ان
 يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مضمون وان اذ ذلك الى
 حصول الجوز في العام بعد ظهوره فداخل البحث لا يوجب كل منها مفسودا بالذات ولما كان العام من جملة

الأدلة أكثر احتمالاً لوجود المعارض خصوصاً بالبحث عن سائر الأدلة وثابتاً على من تسليم كون البحث عن العام من جهة
 دلالة اللفظ وحقيقته والآخر من التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المسند هو الفارق بين أنواع الحقيقة
 لعدم حقيقته فيما نحن فيه بل بحقوق خلافه فقد اتفق جميع من المحققين والاجماع على وجوب تخصيص فصل الفارق وبطلانها
 مع ان الفارق موجود بوجه آخر وهو تفاوت الخطاب في الظهور والآثر انهم خلفوا في ترجيح الجاز المشهور على حقيقته
 فنقول هنا ان استعمال العام في معناه الجاز بلغ حد الاشهاد الى ان قبل ما مر عام آه بخلاف سائر الخطابات فان لم يترجح
 الجاز للمتم فلا أقل من التوقف فالغلبة من جهة التجوز واصلها المحقيقة وعدم التخصيص للمحقيقة بنسبة محتملة بخلاف
 الفصح بخلاف سائر الخطابات ان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد بل أكثر لافظ محمول على الخطاب وما بين ان أكثر كل العلم
 مجازات فهو غافر ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرناه انه لا يجوز التخصيص اجمالاً سائر المجازات في العام انما كان اذا حصل
 اطلاق العام على شخص باعتبار جامعته جميع اوصاف افراد العام فاذا قبل جاء العلماء فيجعل ان يراد منه زيد باعتبار ان
 سائر علم كلهم بعلاقة المشاهدة ويحتمل ان يراد منه مرمم وعلمهم او نوابهم بعلاقة المجازة او التعلق او نحو ذلك فكل
 على حقيقته من هذه الجهة بخلاف اجمال جهة التخصيص بآراء بعضهم دون البعض وكما تقرر عقل من عقل في هذا الاصل من
 جهة العقلية عن تفاوت المجازات او عن ان الكلام في الفصح عن المعارض من حيث انه معارض في طلب الجاز وقد عرفت
 امكان اجتماع المحبتات وانفرادها فتم بما ذكرناه بعين الانصاف نجد حقيقته بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعد
 وجود التخصيص بعد الفصح فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضتنا الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف على
 السبيل الى تحصيل الاحكام الواضحة بعنوان اليقين بقدر جواز العمل به وان فرض امكان الوصول اليه في بعضها لان
 الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركباً او كان جزء العبادات المركبة فتخصيل العلم بالبحر ليس تحصيل العلم بالكل
 وما بعضه نظري فكله ليس علمي من ما كما هو واضح فتخصيل العلم بالكل في غايته البعد وان كان بسيطاً او كان هو نفس العلم
 فاستفراغ الوضع في تحصيله انما يمكن بعد تجميع جميع الأدلة وهو مستغنى في اللغات غالباً مقرون المقصود مع انه عظيم
 وخرج شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والآيات والاجاز ثبت كفاية العمل بالظن مطلقاً فنقول فيما نحن فيه ان
 العلم بعدم التخصيص في العام غير ممكن غالباً وتحصيل ما يمكن فيه العلم مستند لتفويت العمل بأكثر العموم وهذا الشك
 يندفع ما قد يفتقر الى ذلك بتخصيص جواز العمل بالظن في البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما لا يمكن تحصيل
 القطع وهو مخالف لما هو المعمود من طريقهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام البني
 فان المارد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم بما يمكن فيه من الصور النادرة في
 تفويت العمل بالاكثروا العسر والرجح لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن ان يوجه للقول بترك
 تحصيل القطع بعدم التخصيص العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن
 لان ما يعم البحث فيه وكان مما ينبغي به عموماً فاعادة تفحصه باطلاع الباحثين عليه وتخصيصهم على وجوده وعدمه
 واما الذي ليس بهذه المثابة فالجهد بعد البحث بحصول القطع بذلك لو كان مختصاً بذكره وقتاً مع ما فيه من
 منع حصول القطع في المقامات ان غايته الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشترط العمل بالظن
 بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذا اليقين بحكم الله الواضح لا يحصل بالقطع بعدم التخصيص اذ عدم التخصيص
 لو سلم القطع به في نفس الامر انما يكفى تحصيل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل يمكن ان كان في مقام الخطأ
 فينبغي جالبه انهم ارادوا البعض مجازاً مع ما في سند العام ودلالة لثمة من جهة العموم والمخصوص بل وجوده من الا

ق

لا
في
الظن
لا
في
الظن

منع عن القطع بحكم الله تعالى في هذا الكلام في سائر الأدلة بالتبعية إلى المعارض وبالحجة وجود المعارض وعدم
 احدا سباب المحلل كما اشترطنا بقاء دعوى التبرع بعد حصول القطع بعدم المعارض والمخصص تحصيل القطع بحكم الله تعالى
 خراف من القول وامكان شامع التحلل في المان والتسديد وسائر كيفية الدلالة لم تزل إلى الآن سبيلا إلى التمكن عنه
 ودعوى اشتراط قطع بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادته الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح
 فان قلت ان ما ذكرت بوجوب كفاية مطلق الظواهر في حكم الله الظاهر فلا يجب البحث عن المعارض اصلا
 فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظاهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ما خطه احتمال التناقض
 احتمالا لا رجحا لا يبقى فهو في الدلالة نعم الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض طاهر في مدلولها
 وهو لا يكفي لنا نعم ما يكفي لاصحاب الامثة والحاضر من مجلس الخطاب من فارجهم وشابههم فدلينا على الظاهر
 بظهور من ملاحظة مجموع الأدلة بعد البحث والتحصيل لكل واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك
 الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن شمرات بعض افاضل المتأخرين بخط خطا عظيما وينبغي بعض افاضل
 من تأخر عنه وهو ان يضع من لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الأدلة سواء كان العام
 او غيره واستدل على ذلك بوجوه الآتية ان احدا من المنازعين والباحثين في المسائل من اصحاب الامثة والاشارة
 لم يطلب في المسئلة التوقف من صاحب حتى يبحث فينبغي عن المعارض والمخصص بل سكتا وتلقوا بالقبول والا
 لنقل البناء ارجاء على عدم البحث عن المخصص والمعارض قد اذ بعضهم على ذلك ايضا وقالوا ايضا الاصول
 الاربعائة لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الامثة بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخر اثنان والثالثة وهكذا
 والامثة كما كانوا يعلمون بان كل منهم يعمل في الاصل ما عنده ولا يتم البحث عن المخصص لا بتحصيل جميعها فلو كان
 واجبا لامرهم الامثة ثم بتحصيل الكل وهو فهم عمل العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى
 مما مر من النقاش الظاهر بين زماننا و زمان الامثة وهذا الكلام يجري في خطاب الامثة مع اصحابهم ايضا
 حيث يستل الاصحاب عنهم عن المخصص في قولهم على معتقدهم من العموم وتزيدون في قولنا ان الاستدلال
 بالعموم غالبا في جميع الافراد وكذلك خطاب الامثة بالتبعية الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر في ذهن الاخصا
 هو طائفة من افراد العام المطابق لخطاب الامام ثم كان ذلك موضع حادثة وبها المخصص في موضع اخر وكذلك لنا
 وانما حين كان نزاعهم في طائفة من افراد العام وكانوا غافلين عن العام فباستدلال صاحب بذلك كان يسكت
 ذلك لا ينافي في تخصيص العام بالتبعية الى غير تلك الافراد اذا العام المخصص جهة في انبلا في كثره مختلفه فمرادنا من قولنا
 انه يجب العمل بالعام البحث عن المخصص العمل به في جميع الافراد وبسند في الاشكال الطاري من جهة شيوخه المخصص
 وغلبته بالنقص عن المخصص في الجملة فاذا ظهر وجود مخصص فلا دليل على وجوب النقص ان يدرك ذلك لا ظنا ولا
 قطعا لاصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص اخر راجح على عدمه بالمخصص ليس ذلك من باب اصل المخصص
 الراجح بسبب القليل بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فانهم ذلك وما ملحق به يخفى لك ان دعوى مثل ذلك
 الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليمان بن قيس الهلالي في الكتاب
 عن ابي المؤمنين حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله وفي آخرها فان النبي مثل القرآن منه فاسخ ومنسوخ
 وخاص وعام وحكم ومثابه وقد كان يكون من رسول الله الكلام له وجه وكلام عام وخاص مثل القرآن
 ان قال فامرتك على رسول الله انه من القرآن الا فانيها واملاها على فكنتها انخطي وعلمت فاولها ونفسر بها

وناسخها ومنسوخها وحكمها ونشأها وخصاها وعامها والحدب وفي معناها غير ظاهرها لزوم معرفة الجميع فبعد الاخذ
 ان في الايات الاخبار عامات وخصا لا يندفع الاختلاف الجفرا لا يخطئها وانما موردون بمعرفة العام والخاص فكيف
 اتان نؤمن بالبحث عن الخاص وحديث الامتعة مثل حديث الرسول وقد قال الصادق في رواية داود بن فرات المروزي
 مع الاخبار انهم افقه الناس اذ عرفتم معنا كل منا ان الكلمة لتصرف على وجه فلو شاء انسان لصرف كل امر كيف شاء ولا يكتف
 ويدل على المطابق الاخبار المستقيمة الدالة على عرض الاخبار المتخالفات على الكتاب لا ريب ان موافقة الكتاب على
 لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب خاصة ومعرفة ذلك في فهم الكتاب كزم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم
 عام الخبر عن خاصه وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب فزاده بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحا
 المجمعة عندنا من الكتب الاربعه وعبرها اكثر مما كان عند كل واحد من اصحاب الامتعة من تلك الاصول بلا شك ولا ريب مع
 فالفرع المتكثرة في كتب الفقهاء الخالفين عن التصور اكثر مما وجد فيه النص ارب شئ وما لم يذكره في كتب الفرع وما
 بحد بومافوما اضغاف مضاعف ما ذكره بل لا يتناهى ولا بعد فلو كان يلزم عليهم ببلوغ احكام الجميع بالخصوص
 انهم في العباد بالله فصر في ذلك لعدم ببلوغ ذلك بالخصوص في الجميع جزمنا فظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك بالاصول
 البناء بقولهم علينا ان نلتزم الحكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الدلائل على جواز العمل بالظن في الاحكا
 الشرعية اذ غايتها في الباب جعل الفرع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتها
 ظنية فنقول ان الواحد للاصل والاصلين من اصحاب الامتعة كان عالما بالاصول الاصلية التي هي امات المسائل مثل اصل
 البرائة وعدم جواز نفق البين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التعقيب لا لبطان واصالة الاباخير لا لاضر
 ونفي الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك ويتبين لهم في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من العمومات والروا
 في الكتابات ولم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثانية في الاصل والاصلين كانت اباكرا واصلاها اليك التخصيص فلعلى
 الروايات كانوا يعلمون ان مرادهم من تلك العمومات الاستدلال على الباقي بعد التخصيص كما اشرنا الى ان الخاص بين لزم
 خارج والتخصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب على ما يتبين احوال وجود مخصص اخر غير ما انتهوه لا ينصرف كما يتبين لان
 بالعدم كاف بل يكفي صالة العدم ولم يظهر من حال صاحب الاصل والاصلين انه يظن بوجود خاص ومعارض في سائر
 الاصول وعلى من الشك ان كان منه كلام الرجوع اليه ولم يفعل وعلى من ذلك ان الامام اطلع عليه وترويه وكل
 ذلك دعاء لا يثبت عليها بخلاف ما متافان وجود المعارض فجلد الاخبار ما لا بد ان يربك ولا يغير شك فكيف
 بزمان اصحاب الامتعة ولعمري ان امثال هذه الكلمات من يتبع الاخبار يعرف طريقها الفقه والفقهاء كما يقع منه
 وقما ذكرنا ظهور ان عدم ام الامام لم يحصل سائر الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن المخصص والمعارض لا حاجة اليه مع
 قيام الاحتمال الرجح اذ لم يعد على ذلك بانته اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام والشيخ اقول نعم
 ان جاء كفا سوين بقاء فثبتوا الخ وجه الاستدلال انه في المنة هو التثبت عند محي العدل والخبر عن المخصص ثبت في
 ثبت في قبة ان الظاهر ان لا يزلزم التثبت في خبر الفاسق الذي ينفهم منه مراده بعنوان القطع والظن في انه هل
 صادقا وكاذبا والتخصيص والبحث عن المراد من خبر العدل اذا كان محملا لغير ظاهر احوالا مسارا باله ليس ثبتا في انه هل
 هو صادقا وكاذبا والخاص ان خبر العدل لا يماثل في بؤله من حيث احتمال الكذب بل التامل والتثبت انما هو
 فهم المراد ولم يظن من الاية بغيره كما لا يخفى لا يثبت ان هذا يقيد خبر العدل والاصل عدمه واطلاق الاية يقتضيه عدم
 في خبر العدل مطلقا لا في الكذب فقط لاننا نقول انما يمنع الاطلاق بالتسوية الى هذا المعنى حتى يطلب بدل التثبت بل

نقول المنبأ ومن الأثر المفيد وتكاد مع انبريد على المسند المنقح بمجل جز العدل فان قبل ان المجل خرج بالانقضاء
 وبحكم العقل للزوم الحكم في حمل الكلام على بعض الحملات ولا اتفاق هنا ولا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح القول بوجود
 من يبادر القول لصالته الحقيقية وايضا القول يكون العام مثل المجل رجوع عن القول يكون الفاظ العام حقيقة في العموم
 فلما حصل الاجمال من جهة تناوؤ الاحتمال اذ لا محصور لصالته الحقيقية لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم
 في الجاز المشهور عند من يثبتوا عند احتمالها مع الحقيقة والتبادر الحاصل في الجاز المشهور للمعنى الحقيقة كما ان بعد قطع
 عن الشهرة فكذلك المسلم من التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوخ غلبة التخصيص مع ان منافرا آخر وهو ان العام
 بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرة في الباطن كما مر بخلاف المجل المشترك وليس سلمنا اطلاق الاثر حتى بالنسبة الى
 الدلالة فنقول ان ما ذكرناه من الادلة على التنازع فيقدها والافلاوي يصدق على كل من جري العدلين المتنازع
 ولا يربك لا يمكن العمل بمطابق نظر ان المراد من الاثر ان جري العدل من حيث ان جري العدل لا يجب فيه التخصيص عن الصدق
 وان وجب فيه من حيث ان جري العدل لا ينافي ان التثبت من جهة فهم المراد والثالث اية التفرع وجها لا
 ان نعم اوجب الحد عند انذار الواحد ولم يقده بالبحث عن التخصيص ونظم الجواب عنه ايضا مما مر من مناط القول
 المتنازع لا يحصل الظن بآراءه المعنى الحقيقة للعام لا بعد الفحص لا يحصل الظن لصلته الحقيقية ولكن لا يكفي في هذا
 الظن بل يوجب الظن ان يبدل القول ان صالته الحقيقية ان افاد الظن فاقما يقيد بعد قطع النظر عن شيوخ التخصيص
 ان غير منقذ فلا معنى لبقائه بخلاف اننا نكتفي بالظن الحاصل من صالته الحقيقية بل لا بد ان يكون الظن حاصل مع
 التخصيص ايضا وجوابه المنع ثم ان مطابق الظن كاف ولا يشكل الامر لثبات ما ينافي الظنون بل ينافي من ان الظن
 المتنازع للعلم ايضا فلو قلنا باثره لزم الحجج الشديدة مع انها غير متساوية الباطن وما يمكن تحصيله فيه فيجوز فيه الكلام الذي
 ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظن انما يكفي في تحصيل الظن ينتج كل باب بوجه في كتب الاخبار لكل مطلب وكل ما يظن في
 ماله مدخلية في المسئلة فيه من سائر الاثبات ان كان في كتاب اخر مثل ان ملاحظة ابواب لباس المصلحة في كتاب الصلوة له
 مدخلية في احكام الطهارة وغسل الثياب ملاحظة كتاب الصلوة مدخلية في احكام الاستحاضة والمجهر في محو ذلك وهكذا
 وفدا وان ينتج ذلك سهلا عندنا من جهة ثانيا الف الكتب المبوبة مثل الكافي وبيبي الاستبصار زاد في ذلك اعانة
 كتاب الاو في الفاضل الكاشاف في كتاب سائل الشيعة محمد بن الحسن البحر العام على عظم الله اجرهم ولا بد في الفحص عن التخصيص
 من ملاحظة الكتب لفهمها سيما الاستدلال لثبوتها ليطالع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يبين على الاطلاع بحال الاخبار
 وخصوصا رعموما ايضا سيما ملاحظة كتب المتأخرين من اصحابنا مثل المعبر وهو لف ذلك ونك وغيرها ولا يجب
 جميع كتب الاخبار من اولها الى اخرها في كل مسألة وكل الكتب المفهومة مع اننا نوجب العسر الشديد والحجج الوكيد
المفصل الثالث فيما يتعلق بالتخصيص فاننا نقول ان التخصيص هو ما منع من جملات
 او غيرها منعا طرفة بالواو وغيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخرة مختصة بجزء ما اتما الخلاف في غيرها
 وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم فاسوا عليه غير فذهب الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء المنعقب للمجل المتعاطفة
 ظاهرة رجوعه الى الجميع وقدره العتصا بكل واحد ابو حنيفة وابناعه الى ان تظن في العود الى الاخرة والسيطرة الى
 انما مشترك بينهما فيوقف الى ظهور الفيزياء والغير الى انما يوقف فلا بد انما حقيقة فيهما وهذا القول موافقا
 لقول ابو حنيفة في الحكم وان نفا لثبات الاستثناء يرجع على القولين الى الاخرة فثبت حكمها ولا يثبت
 في غيرها كقول ابو حنيفة لكن هؤلاء لعدم ظهور تناوؤها وابو حنيفة لظهور عدم تناوؤها هكذا فتره العقد عجا

من الاصولتين وليس مرادهم محض الواقفة في تخصيص الاجزء فان قول الشافعية انهم موافقون في ذلك وكذا ان الاجزء باقية على
 العموم على القولين محمول على ظاهرها بخلاف تمام الحكم مع قول الحقيقة لينا في التوقف بالاشتراك بل مرادهم بيان موافق
 القولين لقول ابن خنيفة من جهة لزوم تخصيص الاجزء وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اتم من القول بالعموم بعد
 تخصيص الاجزء عند ابن خنيفة محمول على العموم والعلل على ظاهر اللفظ وما اخذ الحمل على اصل الحقيقة وعند ابن خنيفة
 في التخصيص عدم سبب عدم معرفة الحال وما اخذ اما تضاد الادلة والاجمال الناشئ عن الاشتراك فظهر ثمرة
 الخلاف بين الحقيقة وبينها في امر واحد ان غير الاجزء غير معلوم والحال عندها ومعلوم العموم عند الحقيقة وثابتها ان
 لو استعمل في الاخراج عن غير الاجزء ايضا كان مجازا عند الحقيقة حقيقة عند السيد محمد بن الحسن عند الغزالي والجمهور من
 الفاضل المدقق الشيرازي حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاجزء للقول الثاني في تمام الحكم وقال ويجب ان
 يعمل في غير الاجزء اصحابها الاعلى العمولان له صبغة خاصة به دالة عليه دالة معتبرة ولم يفتقر في الكلام دالة اخرى
 بعرضها مجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء ايهم والمفروض ان
 اصحاب المذهبين يجوزون بقوا في المسئلة الى اخر ما ذكره وقبلة اتم بظهر كلام الاصوليين فينبغي ان صاحب
 القولين لا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم علم ما ذكرنا ادل ووفق ويدرهم مجرد نسبة التخصيص
 الى الحمل من حيث ثبوت التخصيص عدمه لا مرجح ارادة العموم من غير الاجزء وعدمه مع ان مقتضى تلك الاقوال ان
 انما هو في الحقيقة التركيبية من الاستثناء المتعقب للحال كما نظم من ملاحظة انهم ايضا كما سيحكي القول بالاشتراك في الحقيقة
 بين الرجوع الى الاجزء فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الحقيقة حقيقة في كل واحد منها ومقتضى كون حقيقة في كل
 الى الجميع ان العموم يبقى على حاله في واحد منها ومقتضى كون حقيقة في الرجوع الى الاجزء بقاء العموم على حاله في
 والمفروض ان الامر قد خرج بين ان المراد من اللفظ هل هو العموم المخصص باحتمال ارادة المعنى الاول من معني الاشتراك
 او العموم المخصص باحتمال ارادة المعنى الثاني والثالث في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص
 الغير المخصص غير الثاني فان العام هل خص ام لا فيجوز منه اصاله عدم التخصيص وليس ذلك من قبل العام ان الله
 يظهر له مختص بعد البحث حتى يتبين له صبغة خاصة به دالة على معنى لم يوجد له معارض فكون العام مختصا او
 غير مختص جزء مدلول اللفظ فيها بخلافه واشكال في ان المراد في المدلولين لا انهما خارج عنها يمكن تبيينها بالحقبة
 واصل عدم التخصيص ونحو ما دلت على ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطباء بالآبته رة اخار موضع مقابلتها
 نحن في بحث البحث عن المخصص مقابلتها بجواز العمل بالعام المخصص للمحل والحاصل ان الفاضل بالاشتراك يتوقف
 عن الحمل على العمولان لا يظهر عليه انه ارادة الحقيقة المعنى الذي لا يميز تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذي لا يميز
 ما سوا الاجزء والتوقف يتوقف لما يثبت عند المعنى الحقيقة التركيبية حتى يبين على اصل الحقيقة او
 الاشتراك مع انه يعلم ان اللفظ حقيقة معينة لا بد من الحمل عليه ولم يبق العموم على سبيلها الاصلية حتى يعرف
 حال المعارضات الخارجة راسا باصالة العدة وهما قول خامس اخاره صاحب رة وهو القول بالاشتراك للتو
 وحاصله ان الاستثناء موضوع لطلق الاخراج واستعماله في قديم من افراد الاخراج حقيقة فانية الامر الاجزء
 الفرعية في فهم المراد لكون افراد الكل غير متناهية وظاهر هذا القول بل صرح بانهم يعتبر الحقيقة التركيبية حقيقة
 جديدة وعم ان ذكر الاستثناء واردة الاخراج عن كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاجزء فقط اي حقيقة
 فلا ينفاد في الحال بتعقيب بعام واحد وعموما متقدمة وتبين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى التمييز لكن لا

فيلزم منه المشترك اللفظي فانه للتعين لا للتفهم شريطة تميزه عن غيره من اللفظين ما اختلفت معناه لا باس بما يراه مع توضيح
منه ونحوه واصلاحه ونحوه ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين باذنه لفظا مخصوصا
كيد لولد عمه واللفظا مخصوصا منصوره تفصيلا كيد وصياء الذي في الفضل له واجالا كوضع ما اشتق من
الحمل له مثل محمد واحد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لموضوعه المعبر عنه عن تصور المعنى والموضوع له
خاصا وهو ظاهر ان تصور معنى عامنا من غير ثبات اضافية او حتمية فله ان يعين لفظا معلوما واللفظا معلوما
بالفصل والاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عامنا للموضوع المعبر عنه والموضوع له عامنا
الاول الجوان ومثال الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل الذات فام به الفعل
بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية في الارضاع النوعية كوضع فاعل وفعل
للمباغنة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايتم وكله ان يعين لفظا معلوما واللفظا معلوما بالفصل والاجمال با
خصوصيات الجزئيات المندرجة تحتها لانهما معلومتا اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي
في الوضع فيكون الوضع عامنا والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف فاجبه فان من والى وعلى مثلا لو خط في وضعها
معنى عام سبق هو الابداء والانهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف بجزئيات تلك المعاني ومثل لفظ هذا وهو
مفرد مذكر مثال الثاني ذي ذى ونحوه لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع الهيئتي للافعال الثلاثة فاعني
التبعية وضعها حرفي نوعي اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من هذين القسمين وضعها عام والموضوع
له عام وتبعا فليكن وضع المشتقات من باب وضع الحروف اسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بفصل الكلام فيه
فتقول ان وضع المشتقات كاسم لفاعل والمفعول تصور على وجه احدها ان يثبت ان وضع صيغة فاعل مثلا
كل ما كان على نية فاعل من اى مادة ثبتت انما هو لكل من قام به تلك المادة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبينة على
نية فاعل موضوع لمن قام به مبدء ذلك الواحد هو ضارب موضوع لمن قام به الضرب فاعل لمن قام به الضرب فاعل لمن قام
به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور من الوضع معنى عامنا وهو كل واحد من
القام بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها ما يثبت من ذلك الحديث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فانه قد
لو خط الالفاظ الموضوعات اجمالا ضمن الهيئة الخاصة فتقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدء ما يثبت منه في
قولنا انما كان على نية فاعل الخ ضد تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة والثالث ان يثبت صيغة فاعل وضع
من قام به المبدء يعني هذا الجنس اللفظي وهو ما يثبت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كما سبقه لكن
بالعام والاول هو العام الاصولي والثاني العام المنطقي لا يثبت ان هذا سائر من كون ضارب فاعل عالم مثلا
موضوعا للمفهوم الكلي والمفروض خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدء بل معانها
من قام به الضرب والفعل والعلم لاننا نقول الذي يدل عليه الهيئة هو نفس الكلي وانما خصوصية قيام الضرب والفعل
نحوهما فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة واللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على
الهيئة الكلي والثاني مدلول المادة والثالث ان يثبت لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب عالم لمن قام به العلم
هكذا وهذا ايضا كما سبقه في كون الوضع عامنا والموضوع له عامنا لكن الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة الموضوعية
اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعبر فيه بخصوصية بل اعبر فيه العمومية فوضع نوعي حقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان
الفاعل وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعد ادراكه هذا فاعلم ان جمعا من الاصوليين قالوا ان وضع

في باب وضع المشتقات

المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات حيث ان الواضع للفظ فيها تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات
الافراد الا ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات اللاحقة وحاصله
ان الواضع حين الوضع تصور معنى كلياً وهو من قام به مبدئياً ما وضع بازاء جزئيات اللاحقة يعني من قام به الضرب او
القتل مثلاً الالفاظ المنصورة بالاجمال وهو ضارب فان لم يتصور ما لا يخفى ان الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع
اي ما كان على زينة فاعلم ان قام به المبدئ في اتمام وضع لفظ كلياً منطبقاً على منطوقه وكما يتضح على اللفظ في ضمن مثل
ضارب كذا يتضح على المعنى في ضمن من قام به الضرب لا يسلم من ذلك لفظاً جزئياً المعنى جزئياً بل لفظاً ضارباً من حيث
ان يتحقق فيها الهيئة الكلية موضوعاً لمن قام به الضرب من حيث انه يحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدئ ولا يلزم من
يجوز في لفظ ضارباً ان يريد به من قام به الضرب كانه لا يلزم الجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيدانسان وبالحديث
وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاشتغال
بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ في اتمام وضع كل واحد من
اللفظ الكلي بعنوان العمول اصول لكل واحد من قام به موزعاً تلك الالفاظ على تلك المقامات منها انهم قد وضع
الالفاظ بعنوان العمول اصول بازاء المتعابد وان باللفظ معنى كلياً ثم يضع لجزئيات اللاحقة وايضاً فلا حاجة
الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات وما ذكره من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات
انما ينفع لو اردنا تصور الكل جميع شئان الجزئيات ليتمكن ان يوضع مجملها لفظاً واحداً كذا الالفاظ متعددة مترتبة
مثل ثور وفيه ليكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعاً معيناً لشئان الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظاً صائراً
يقصد معنى وفان لم يقصد معنى آخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موزعة على الجزئيات
اللاحقة بخلاف اسماء الاشارة شتمانه من بعد تسمية المقدمة المتقدمة من قوله على ان وضع اداة الاستثناء
قبل وضع الحروف عام والموضوع له هو خصوصيات الاجزائ والمفروض ان المشتبه ايقم صالح للعود الى الاخره والى
الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المشتبه ايقم عاماً سواء كان الموضوع له قائماً كالمشتقات والتكرار او كان
الموضوع له خاصاً كما لو كان من قبيل المبهمات لا بد ان يكون مراده مثل الموصولات ارباباً يكون مشتركين بمعنى صريح
من جهة احد ما للرجوع الى الجميع ومن جهة الاخر لاخره فقط مثل اكرم بن عيسى وخلف بن اسد الاقارب اذا فرض كون شخص
من بني اسد مستمراً بفارس فرض وجود الفارس بن عيسى الشاركي في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينهم وبين المراكبيات
خبر بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف الارضاء والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع الاعلام
ايقم في اسماء الاشارة ايقم اذا فرض اتحاد المشتبه منه مع اختلاف الجمل كما نقول اصف بن عيسى واخلفهم لا زيد والاول
هذا لعدم ايقم ذلك اذا اختلف المشتبه منه وان اختلف الحكم وايقم فرض كون المشتبه مشتركاً على النقيض الذي ذكره من مجموع
الكلام عن محل النزاع او محل التراجع ما لو كان المخصص صالحاً لان يخصص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف ان
ارباباً لا نقول في تخصيص الاجزى بالتشبه الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب ان في الصورة للفرق
لا يمكن الحكم بالصلاحية او الاحتمال اذ اذه المعنى المحقق بالاجزى وهو المعنى العلم وهو يصلح للرجوع الى غير ما سبقت اذا
لم يكن هذا الشخص ارباباً بعد ايقم اذ اركب بالفرقة والرجوع الى البحث فيه فيغني عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية
كما لا يخفى فاما بدخل في البحث بعد ان افعال اذه المعنى العلم اذ يصير من باب الموضوع له بالوضع العام وان فرض
المثال بمثل اكرم بن عيسى واخلف بن خالد واخلف بن اسد الا زيد بن عيسى مع فرض وجود شخص متي زيد في كل واحد من القبائل

المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات حيث ان الواضع للفظ فيها تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات
الافراد الا ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات اللاحقة وحاصله
ان الواضع حين الوضع تصور معنى كلياً وهو من قام به مبدئياً ما وضع بازاء جزئيات اللاحقة يعني من قام به الضرب او
القتل مثلاً الالفاظ المنصورة بالاجمال وهو ضارب فان لم يتصور ما لا يخفى ان الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع
اي ما كان على زينة فاعلم ان قام به المبدئ في اتمام وضع لفظ كلياً منطبقاً على منطوقه وكما يتضح على اللفظ في ضمن مثل
ضارب كذا يتضح على المعنى في ضمن من قام به الضرب لا يسلم من ذلك لفظاً جزئياً المعنى جزئياً بل لفظاً ضارباً من حيث
ان يتحقق فيها الهيئة الكلية موضوعاً لمن قام به الضرب من حيث انه يحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدئ ولا يلزم من
يجوز في لفظ ضارباً ان يريد به من قام به الضرب كانه لا يلزم الجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيدانسان وبالحديث
وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاشتغال
بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ في اتمام وضع كل واحد من
اللفظ الكلي بعنوان العمول اصول لكل واحد من قام به موزعاً تلك الالفاظ على تلك المقامات منها انهم قد وضع
الالفاظ بعنوان العمول اصول بازاء المتعابد وان باللفظ معنى كلياً ثم يضع لجزئيات اللاحقة وايضاً فلا حاجة
الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات وما ذكره من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات
انما ينفع لو اردنا تصور الكل جميع شئان الجزئيات ليتمكن ان يوضع مجملها لفظاً واحداً كذا الالفاظ متعددة مترتبة
مثل ثور وفيه ليكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعاً معيناً لشئان الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظاً صائراً
يقصد معنى وفان لم يقصد معنى آخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موزعة على الجزئيات
اللاحقة بخلاف اسماء الاشارة شتمانه من بعد تسمية المقدمة المتقدمة من قوله على ان وضع اداة الاستثناء
قبل وضع الحروف عام والموضوع له هو خصوصيات الاجزائ والمفروض ان المشتبه ايقم صالح للعود الى الاخره والى
الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المشتبه ايقم عاماً سواء كان الموضوع له قائماً كالمشتقات والتكرار او كان
الموضوع له خاصاً كما لو كان من قبيل المبهمات لا بد ان يكون مراده مثل الموصولات ارباباً يكون مشتركين بمعنى صريح
من جهة احد ما للرجوع الى الجميع ومن جهة الاخر لاخره فقط مثل اكرم بن عيسى وخلف بن اسد الاقارب اذا فرض كون شخص
من بني اسد مستمراً بفارس فرض وجود الفارس بن عيسى الشاركي في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينهم وبين المراكبيات
خبر بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف الارضاء والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع الاعلام
ايقم في اسماء الاشارة ايقم اذا فرض اتحاد المشتبه منه مع اختلاف الجمل كما نقول اصف بن عيسى واخلفهم لا زيد والاول
هذا لعدم ايقم ذلك اذا اختلف المشتبه منه وان اختلف الحكم وايقم فرض كون المشتبه مشتركاً على النقيض الذي ذكره من مجموع
الكلام عن محل النزاع او محل التراجع ما لو كان المخصص صالحاً لان يخصص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف ان
ارباباً لا نقول في تخصيص الاجزى بالتشبه الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب ان في الصورة للفرق
لا يمكن الحكم بالصلاحية او الاحتمال اذ اذه المعنى المحقق بالاجزى وهو المعنى العلم وهو يصلح للرجوع الى غير ما سبقت اذا
لم يكن هذا الشخص ارباباً بعد ايقم اذ اركب بالفرقة والرجوع الى البحث فيه فيغني عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية
كما لا يخفى فاما بدخل في البحث بعد ان افعال اذه المعنى العلم اذ يصير من باب الموضوع له بالوضع العام وان فرض
المثال بمثل اكرم بن عيسى واخلف بن خالد واخلف بن اسد الا زيد بن عيسى مع فرض وجود شخص متي زيد في كل واحد من القبائل

وصيرونه في سبب اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق لكنه اخرج عن البحث لزوم ارادة كل واحد من العو
 على الاجماع على البدل ان الظاهر انهم ارادوا صلاحية المحقق بالفعل لكل واحد لصلاحية لفظة ارادة معنيين
 احدهما للاجرة بحيث لا يجوز استعماله في غير الاخر لجمع بحيث لا يجوز استعماله في الاخر فاللذين بالبحث ان يوافق
 المحقق صالح لان ارادة منه ما يخص بالاجرة ولا يمكن ان يكون في غيره ما يصلح لان ارادة منه ما يخص بالجمع ولا يمكن ارادة
 الاخره فقط منه لما هو المذكور في السند القوي في غير محل النزاع من صلاحية مفرد المحقق لكل واحد من العو
 كما هو الظاهر من كلامهم والجمع انهم فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط وعرض على ان لا يكون الاشتراك
 وقال وقد افق هذا بطلان القول بالاشتراك قط فانه لا تعدد في وضع المفردات غالباً كما عرفت ولا دليل على
 الهيئة التركيبية موضوعه وضعاً منعداً لكل من امرين فانه ان الفاعل بالاشتراك يقول بان الاستثناء
 للجل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم انه اراد بذلك الاستثناء الذي يصلح لكل من امرين الاخراج عن الاخره او
 من الكل لا بمعنى انه لا يعلم انه اراد بالاستثناء ما يصلح ان يخرج من الكل او ما لا يصلح الا للاخره وبينهما بون بعيد
 بالجملة هود وان افعل له في التثنية والتثنية واسر اساس التحقيق لكنه قد اخلط عليه الشان بعض الاخلال
 بنسبه امره الى الانفان في الارباط وانهم هو تكرر الفاصر والله ولي الترائد والتحقيق عندنا ان الاشكال ولا
 في انه لم يوضع ادوات الاستثناء لخراج شيء خاص من متعدد خاص بل لظهورها وضعاً بوضع عام لكل واحد من
 فوضع كل واحد وان كان بعضها اسماً لغيره سواً واما الافعال فوضعها لخراج لان الاخراج انما هو باعتبار التثنية
 وهو معترف في الاسماء اي وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يرد منها في باب الاستثناء المعنى المحرف في السعة
 في ليس الا خصوصاً الاخراج وكون خصوصية الاخراج جزئياً حقيقة لا ينافي كون الخرج امراً كلياً كما لا يخفى والاصل
 ان المعنى في الكلام هو عموم الوضع فلم يصبوا الوضع حين وضع تلك الادوات خصوصية لخراج خاص بل بوضع
 معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج متميزة لم يثبت طرماً وضع جديد للهيئة التركيبية
 الحاصلة من اجماع الجملة مع الاستثناء والاصل عدم عوده الى الاخره حقيقة لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الال
 فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخره معنى حقيقة له ولم يثبت استعماله ولا جواز معترف في غيره وبيان ذلك بتوقف على
 الاول ان وضع المخاطب والمجازات وحدها كحفظناه وبقائه في استعمال اللفظ المشترك في معنيين ومن التامل فيه
 ان وضع الادوات وكذلك وضع السند لا بد ان يكون وحدانياً لا يجوز ارادة اخرج من الادوات ولا ارادة فرد
 من الاستثناء والثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجملة مؤرداً للاخراج على البدل لا كون المجموع مؤرداً لاجزائه
 من نفس العنصر لقول الشافعي من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع وقوله المثال المذكور السيد بقوله ضرب غلمان
 الف اصدافاً لا واحداً فان اخرج الواحد من كلهما محال اذ لفظة واحد موضوع لمفرد ما ويجوز الخطاب في اخبار
 فرد ببدل اقبل له حتى يواحد من الغلمان لا يخرج من المفرد فلا يصح جريان الكلام والبحث في هذا المثال لا بارادة
 واحد من الاصداف وواحد من الغلمان فبينا دل ارادة اربعة الاخراج بالنسبة الى كل منهما في الواحد من يقول بانه
 يرجع الى الجميع بقول ان المراد ضرب غلماناً لا واحداً منهم والى اصدافاً لا واحداً منهم ولان تفسر الجميع بالمجموع ككل
 واحد فكل واحد اخرج واحداً من المجموع الثالث ان جعل قول الفاعل لا اكلت لا شرب لا امنت الا بالليل بمعنى انه
 هذه الافعال الال بالليل مجازاً وخرج عن الاصل لا يصح الال بالليل وايضا جعل قول الفاعل لا العلماء بعد قوله لا
 بينهم واهن بنى اسد واهن بنى خالد راجعاً الى الجميع اقامه لاجل ان الجمع المحل باللام حقيقة في العموم و ارادة علماء

مع
 انظر الى ان
 السند
 وقوله
 حقيقة
 بالجملة
 واما
 البنية
 انما
 فبغير
 المتعلق
 العادة
 قوله ان
 والجملة
 الواحد
 الواحد
 وركبان
 قال
 على
 شوا
 دركبان
 بالفتح
 ودين
 حيث
 المشترك
 من

في استعمال الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل مرة كما في قوله نعم او تلك خبر او هم ان عليهم لغنة الله والملائكة والناس اجمعين
 خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والذين اخرجوا عن الاخرة اخرى كما في قوله نعم ان الله مبتليكم بنهر
 فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشرب منه من غير ان يمس بيمينه على النحر وقبضه ان
 الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما في محله واحسن الشاخص بوجوه ضعيفة او بوجوه ثلثة الوجه الاول ان حرف
 العطف يوجب الجملة المتقدمة في حكم المفرد وقدره على وجهين الوجه الاول ان الجملة في قولنا زيد اكرم اباه وضرب
 وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يلي الجملة الواحد من الخصص يرجع اليها فكذا ما في حكمها وقبض
 منع راجح لان العطف لا يقتضي الاستثناء ومغايرة ما وجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء ثم القيا
 باطل بتمامه في اللغة والثاني ان حكم الجملة المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسروا
 زنا الا من اتى في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلوا وسروا فان وقبض مع ما تقدم من المنع ان ذلك منته على
 ذلك متفق عليه في المضرات والتزاع موجود في التثنية ان الاستثناء بمشبهة الله اذا تعقب جملة يعود
 الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء في الجمع كون كل منها استثناء وغيره مستقل وقبضه ان كونه استثناء ثم ولو سلم
 فالاجماع نافي وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجوز في الشرط وشرطه والجواز في الشرط
 كلاما ممنوعا وسيان كونه ليس بشرط ان الظن من الشرط هو التعليق كما في ولا ريب ان هذا الكلام لا يرد على
 الفعل على المشبهة بل يرد على كثير مما يذكر في المختار المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من باب التثنية والتوكيد و
 بيا الاعتماد بانه لا من عن مشبهة الله وارادته وقدرته او من جهة امثاله الامر لا يقفون المقصود وبالمجمل المراد
 منه غالبا ايقان الكلام عن التقدير والمضيق فاذا قال اهل كذا عدل فهو جازم في نفسه بانه يفعل لكن ينظم من نفسه ان
 صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشيئة الله فهو جازم في الانقياد شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك
 انه ليس على الماضي بضم مثل قولك حجج ورت انشاء الله مع ان كلمة ان بصير الماضية مضارعا ومركبا للفائلا الحجج و
 الزيادة في المضى ولا يذهب عليك ان المراد ليس انما مقبولان انشاء الله اذ هو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحجج
 والزيادة ومركبه من التعليق بالمشيئة ان حصولها انما كان بمشيئة الله ونوعه وانما بيان كونه ليس باستثناء فهو
 استثناء على شيء من ادائه ولو تكلف بنا ويل الشرط بالاستثناء بان يوق معناه الا ان لم يشاء الله فقبضه الكلام انما
 في الشرط من ان المراد انما هو الايقان عن التقدير والمضيق لا التعليق نعم قد يشغل هذه الكلمة في الشرط الحقيقة لولا
 به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب لظاهرة القابلية للزوم حصول المشبهة مثل ان يسئل عن جامع
 امرانه مرة هل انقضى منك ولد في الرجم فيقول انشاء الله انقضى وان لم يشاء لم ينقض وهذا ليس باب التداول في
 استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى شموله لاحصل للاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ ذلك مسئلة لغوية
 وانقياد الاجماع على اتهم اذ كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع شطط من الكلام الا ان
 بقر المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام الله او بقا ان المراد لزوم حمل كلام المسلم على ذلك لانه من نواحي الايمان والتوكيد
 والاذعان بهذا الامر الوجه الثالث ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع والحكم بالوتيرة البعض بحكم تجيب عنه
 الى الجميع كما ان الفاظ العتول لا تكون نواحي البعض اذ من الاخر تشاركت الجميع وقبضه ان الصلابة للجميع لا توجب
 ظهوره فيه بل انما يوجب التجوز والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكم عن اللغو وعن الاجمال
 بخصيص الاخرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاجراج البك عن العتول الذي هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان

اخرج الشاخص
 التخييل من ذلك

الحمد الشاخص

التجيز ان الشاخص

للاصل ايضاً والقياس بالفاظ العموم في غايته الغاية فان دلالتها انما هي بالوضع لا بالوضع الحكم نفسه ثم هذا القياس في مثل
 التكرار المبني والجمع المنكر ونحوهما ما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما ببناءه في محله صوتاً الكلام الحكم عن اللغوية مع
 اقرارهم تابع محمول لغاياه فاذا حصل الفائدة بالافراد الشائعة واذا لم يربط الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد
 بثوقهم على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على المنزلة نظر الى غلبة الوقوع وهو مع ما فيه من
 الغلبة غير واضح لناخذ وقد اشارنا في مختصر معنى البناء ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك
 نعم وبما حصل التوقف في ترجيح الجواز الرجحان على الحقيقة النادرة ولكن غلبته استعمال بعض مقارن الاشتراك لا يجب
 ترجيح ارادته وان ياراد لدفع الى انهما عند الاطلاق ولم ينف على قائل به والتوقف ملاحظة الغلبة في جانب الجواز
 ترجيح على الحقيقة اذا التوقف في ترجيح هو احتمال حصول التقليل في الحقيقة وهو منصف فيما نحن فيه ذكره استعمال
 لفظ اعيان مثلاً في التابغة والباصرة لا يوجب عطف دلالتها على الذم كوفها من معانيها الحقيقة والاستعمال
 في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لما وعلاية كما كان ذلك في الجواز المشهور فانه من ذلك
 احسن الحقيقة بوجه منها ان الاستثناء خلاف الاصل الاستثناء على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضيه عدم
 تركها العلم به في الجملة الواحدة لدفع كذا والحدود في الدليل في باقي الجمل سماعاً عن المعارض وانما خصتنا الاجرة
 لكونها اقرب لانه لا قائل بالعود الى غير الاجرة خاصة وعرض عليه بان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل ان يتوقف
 للتجوز في لفظ العام فهو مسلم بما عليه من جهة الجواز ولكن غلبته بمخالفة الحكم الاول فاسد لا مخالفة منه الحكم الاول
 على قول من افوال في وجهه في الجملة الاستثناء كمرساة في ايضاً غلبته ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع
 هذا في غلط ذلك النص الواضع وحضرة التوقف على جواز الخروج عن اصل الحقيقة الى الجواز عند قيام الفرض مع ان
 تخصيص الجملة الاجرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك بوضع الحد في لانه لو صلح يحجره سبب الخروج عن الاصل
 بجاز في المنفصل في النطق عن ايضاً وان كان المراد ان ظاهر التمسك بالعام ارادة العموم و ارادة العواقر و الاستثناء
 مستلزم لا نكار بعضه ولا يجمع الانكار بعد الاقرار بالاستثناء مخالف للاصل يعني هذه القاعدة وان ارادة العموم
 بعد ما يتبين من الظهور مستصحب والاستثناء من بطلانه فهو مخالف للاصواب فبقية ان التمسك ما دام مشاعلاً بالكلام
 ان يلحق به ما شاء من اللوح فلا يجوز للتسامع ان يحكم ب ارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ منضبطاً بالعمل
 الحقيقة كان النصيح بخلافه بل فوات وفقد منافقاً له ووجبه في نفسه ذلك الى الاجرة ولا ينفع في ذلك دفع مجرد الحد
 لما مر فاما بغير الفراغ لم يتجوز للتسامع الحكم ب ارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان تعقيداً للاجرة مضيقاً للزوم
 كلا التقديرين فيجوز به وينسك في تنفاه التعلق باللفظ الاصل فليس هذا من القول بالاختصاص بالاجرة في شيء اقول
 ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة اما الاول فتقول في نفسه ان المراد بالجملة الاستثناء لما كان
 ظاهراً الشافعي فارجح الكلام عن ظاهره باحد التفسيرين المتقدمين في محله فالعزم من التعليل ان الداعي على التجوز
 هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهراً كما صرحوا به في محله لا مخالفة النفس الاجرة فتسنع مخالفة النفس الاجرة بعد
 القول بالتجوز الناشئة عن توهم مخالفة وحصول مخالفة الظاهرية عريب وابطال العلة بمثل هذا الاغراض عجب
 فعلى هذا يمكن تعميم العنوان ايضاً بان هو ان الاستثناء خلاف الاصل يعني موجب مخالفة الظاهر لا يتطابقه مخالفة الحكم
 الاول فيلزم فيه تركاب خلاف ظاهره وان كان ذلك هو التجوز في لفظ العام واحداً الامرنا الاجرة و كارب ان ظاهراً
 خلاف الظاهر ان المسند لا ينكر ثبوت لخصه من الواضع وان الاستثناء وضع للخارج عن المتقدم وانما يصح في

للمجاز في الحقيقة

قوله انما في الجملة
 بطلان جهال الحكم
 في بيان مخالفة
 الاستثناء للاصل
 بين مخالفة لا
 مستصحب كما جحد
 وسنشير الى قبحه
 من جهة اخرى

قال سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ وينبغي احتمال غيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن كمال الجدل و
 الشروع في ذكر الاستثناء لا ينبغي احتمال التخصيص كما هو المفروض فاما معنى ابقاء غير الاخرى على عمومته فتشكا بالاصل
 وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب كذا القاعدة على هذا في المعترض فلم يبق الا ان الظاهر اصل
 الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا لاصل البراهة حتى يبقا انه هو المراد والتخصيص في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على
 مدعاه بل هو موافق لما اخترناه من الاشراك المعنوية وان ما ذكره السند في ابن الغبيري احدا فاره وابن هذا
 من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الاخرى فهذا دليل على ما اخترناه في المسئلة بلا فصور ولا غائلة ومنها
 انه لو رجع الى الجمع لرجع الى قوله نعم والذين هم من المحضات ثم لم يابوا بغير شهادة فاجلد وهم ثمانين جلدة ولا
 ثقلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انهم لا يفسقون المجلد بالتوبة انفاقا وخلاف الشيخ
 لا يعويبه وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي في ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجمع والرجوع
 عن مقتضاه في المجلد بالدليل الخارج هو الاجماع وانما حق الناس فلا يفسق بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص
 بالآخرى لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان تنجس السند ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكون فكما لا
 يرجع المختص بعد السكون الى انقضاء عن التعلق الى ما تقدم من فكل ما في حكمه وجوابه المنع ودعواه لا ينقل
 من الجملة الاولى لا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجمع فان ضم مع كل منها استثناء
 لزم خلافا لاصل ولا يكون العامل في السئلة اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معول واحد في اعراب واحد
 لنقص سبويه عليه ولما لا يجمع المؤثران المستقلان على اثر واحد واجيب في العالم باخبار الشق الثاني ومتم كون
 العامل في السئلة هو العامل في السئلة من قبل هو اداة الاستثناء كما هو منهجنا من النجاة لقيام معنى الاع
 بها والعامل هو ما يقوم به المعنى المقتضى للاعراب لكونها ثابتة عن سئلة كحرمان النداء عن ادعواستلنا لكن يمنع منها
 اجتماع العاملين على معول واحد ولا تجز في نفس سبويه لا خيال ان يكون ذلك من اجهاه لا من نقله كما ان روايه
 الثقة تجز على غير ذلك اجهاهه ورايه مع انه معارض بما نقل عنه من تجزئه نحو قام زيد وذهب عمر والظرفان مع انه قال
 بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوفتين كسائي على الجواز وكذا تجز الفاء لشريك العاملين في العمل اذا
 كان مقتضاها واحدا ورتبا يوجب الجواز مثل هذا حلوما مضطرا لاجواز خلافا لما عن الصمدي لا يختص احد ما به مقتضى ان
 يكون منهما ضمير واحد وفيه اشكال لا خيال ان يبقا كالجملة الواحدة وهي متضمنة احتمال ان يكون حامض صفة
 لحلولها بعد خبرها كما حكا به عدم اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه ما لا يخفى اذ العلة الاعرابية كالعلة الشرعية
 معقولة علامان لا علة حقيقة ولا ريب في جواز اجتماع المعقولات قول ويرد عليه مضافا الى ما ذكره النقض
 بصورة التجوز فلو استعمل الحقيقة المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على ما في السند لم ينقل عنه النقض
 بطلان الاستعمال فيعود الحذر وعليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالزام الاختصاص مع كل منهما من جهة انه نفس التجوز
 الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المجتزئ عنه هو استعمال لفظ وضع لاجزاء شئ عن عام واحد في الاخراج عن
 عموم ما متقدمة على التبادل وهو لا ينلزم الاختصاص مع كل واحد فالاصح خلافا لاصل اخر يجز الخبر عنه على القول
 بالمجازية ايضا شتم ان تصح التجوز وبان العلاقة في هذا المجاز دون شرط القناد ولا يصح جعله من باب استعمال
 اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخرى ليس جزء للاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما التجوز بآراء جميع
 من حيث المجموع فهو خارج عن المنازع مع ان هذه العلاقة شرط وهو مفقود ولا العكس شريفا ان يبقا من نوع

المجمل الثاني

المجمل الثاني

منعه

المجمل الرابع

وضع الضمير في الأصل لما هو طابقه حقيقة له أو المراد منه عوضاً وذلك لأن وضع الضمير قد عرفنا أنه من قبل الوضع
وأن الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الأجزاء لكن بوضع واحد جازي في ذلك بمنزلة عن اشتراك كما اشتراك البنية في
الكتاب على هذا فضع الضمير المذكور الغائب مثلاً إذا استعمل في كل واحد من أفراد المذكور الغائب يكون حقيقة وكان اسم الإشارة
مثل هذا لكنها تحتاج في فائدة المعاني إلى التفرقة نظراً لشموع التكرار في المفرد المعين عند التكلم الغيب المعين عند الخطاب فلا
دخل حقيقة المرجح وجاز في وضع الضمير هذا المعنى نعم لما كان المعبر عنه وضع ضمير الغائب مثلاً معهود به المرجح به التكلم
ولو بمقتضى الحال في الكلام فلا بد أن يستعمل ضمير الغائب في المفرد المذكور الغائب المعهود والعهدان كان باللفظ الذي يدل على
المحتمل وكان غير اللفظ كمنقضى المقام أو بلفظ مجازي مفرد باللفظ فلا شك في تحقق الوضع الأصلي ووروده على
ح وأما إذا كان المرجح لفظاً له حقيقة وأريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى أصل الحقيقة جعل اللفظ على معناه الحقيقة
ذلك الأصل أن المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهره فيه ويجعل العهد بينهما بدلاً لظاهره فإذا دلل اللفظ على إرادة خلا
الظاهر منه بعد ذكر الضمير فكيف من عدم معهود به المرجح وذلك يستلزم استعمال الضمير غير ما وضع له وهذا هو
مجازية الضمير الذي لا يرفع على تقدير شخص العام وبما ذكرنا فقد علمنا على فهم المجازية في سائر أنواع الاستخدام الذي يحصل بعين
إرادة بعض أفراد الموضوع له من سائر العالين والحاصل أن مقتضى وضع الضمير الغائب جوعاً إلى متقدم معهود
بينها بالذات الحقيقة والحاصل باللفظية وإذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والذات لظهور كونه مجازاً
التي بينناك قد عرفت سابقاً أن الشاغل بالكلام مع احتمال عروض ما يخرج عن الظاهر من اللواحق وقبله جاز
الحال اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر من معنى مثل العموم عن الظن حتى يثبت تعلق اللواحق به وأخرج عن الظن فالعام
المذكور أو لا ظاهر من معناه المحتمل حتى ياتي ما يحقق كونه مخصصاً له وما يؤول من ذلك ياتي عدم جواز العمل بالعام
قبل الخص من المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بإرادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في
الحقيقة إلا مع انتفاء احتمال إرادة الجازية فيه أن البحث عن وجود المخصص عدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصاً
أم لا والذات بضمير الفاعل هو الأول والثاني واتباعاً فاصالة الحقيقة بضمير الحكم يظهر ما في المعنى المحتمل وقيل به
المخصص بضمير الحكم بعد من هو مراعى حتى يتحقق بعد التخصيص التفرقة في ذلك الذي يقع في الكلام من اللواحق هل
بضمير التخصيص أم لا فإذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم بأصل الحقيقة وبالحال الذي يضر بأصل الحقيقة هو ظن التخصيص
ولا يبيح أعمال أصل الحقيقة الظن بعد المخصص بل بعد الظن بكاف هذا مع أننا لو فرضنا التخصيص من الخارج ثبتت تخصيص
ماله من مجاز فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشتراك في القانون السابق وكذلك لو حصل الظن بعدم من الخارج و
يقف الإشكال في كون اللواحق في الكلام مخصصاً وبالحال في بين بين نوقف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم
المخصص الواقع بين نوقف عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصاً من اللواحق في الكلام أو غيرها
مخصصاً له والكلام إنما هو في الثاني إذا تم هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما عني من أننا إذا ابتد
في الكلام بذلك العام مثل لفظ المطلقات فنقول أن ظاهرها العمود إذا قبل بربطها بانفسها ثلثة فروع فنقول أن
أن المراد منها غير المدخولات وغير الباشات على الأنوي ففي العام ظاهرة الباشة إذا مرادنا من أصل العموم أهم من
الأول والثاني والظاهر والحاصل في الباشة وأن قلنا يجوز تفرقة الباشة أيضاً في المطلقات بضمير ظاهرة في ذات الأفراد مطلق
وإذا قبل ببوله من أحق به من علمنا أن الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لا ينظم من ذلك أن المرجح ولا هل كان هو
الرجعيات أو الأعم فاصل العموم يجوز أن كان المراد به تمام الباشة لأنفس المدلول فلا دليل على تخصيص العقد بالرجعيات

الغائب الثاني

بثبوت الاجماع كان ولا يجب ثبوت عدم قطعه ان افعال كون مخالفة الضمير فخصا المرجح لا يفسر لظهور المرجح في العموم
مع انه يمكن القليبات فاعده لزوم مطابقة الضمير للمرجع انهم عام ويمكن ان يكون مخصصا بما سبقه ظاهرنا في عمله
على مقتضى فاعده المطابقة فندفع ان الظاهر اصل الضمير تابع والدلالة الاصليه اقوى من الدلالة التبعية والنسبة
في الاضعف سهل **فان** لا خلاف ان اللفظ الوارد بعد السؤال وعند وقوع حادثه يندفع السؤال في
الحادثه في العموم والمخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على معناه
اما الدلالة باعتبار الوضع كقوله وقد شئنا ان يبع الرطب لانه انما ينقص اذا جفت قبل ان يفسد فلا اذن او بحسب الخ
مثل قولك لا اكل في جواب من قال كل عندك فان اهل العرف يسمون بفساد الجواب يعني لا اكل عندك وكذا لو كان مستقلا
مسيا والسؤال في العموم والمخصوص مثل ما لو قيل ما على الجامع في فهاره رمضان فيقول على الجامع في فهاره رمضان
الكفاية او احسن السؤال مع ذلك انه على حكم الباطل على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد ودرسته الو
لذلك ثلث ثبوت الغرض كان في جواب السؤال عن الزكوة في الجمل في ذكر الجمل زكوة او ليس في انما زكوة فان الانا
لما كانت هي محل التوقف اثباتها في المذكور ثبت في الانا بطريق الاولى ومن يفهم في الانا يتبع عن المذكور كذلك
ولو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله وقد شئنا ان يبع ماء البحر هو الطهور ماؤه المحل مبني فان السؤال
الماء فيكون المبني فينبغي عموم الجواب في المفاهيم ايضا لعدم مانع من ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال
مثل قوله وقد شئنا ان يبع ماء البحر هو الطهور لا ينجسه شيء الا ما غير لونه وطعمه وزاخره وقوله لا ما
بشاه ميمونه على ما رواه العائنه اما اهاب في دفع قد طهرنا خلفه وانه في كاهو خمار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص المحل وتعبارة اخرى السبيل بخصوص الجواب قبل ان السبيل محقق للجواب لانه ان مقتضى وهو اللفظ
الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما ينصورنا فاعا سنبطله ولعل العلماء والصحابة والتابعين على العموم
الواردة على السبيل خاصة بحيث يثبتهم الاجماع على ذلك كما لا يخفى ذلك على من يتبع الامار وكلام الاخبار احتجوا
بانه لو كان عام في السبيل بغيره لكانا المطابقة بين الجواب والسؤال وقب له ان المطابقة انما يحصل بافاده مقتضى
السؤال الزيادة لا ينفي ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وباتية لو كان يتم غير السبيل في تخصيص السبيل خارجا بالاجزاء
كما يجوز في غيره والثاني اطل فالفهم مثله وقب له ان عدم جواز اخراج السبيل انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه
المقطوع به وباتية لو لم يخص بالسبيل لكان لفظ السبيل يذهب مع انهم بالغوا في ضبطه ونسبه وليس ذلك لاجل
الاختصاص وقب له ان الفوائد كثيرة منها معرفة شان ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرع بمنزلة
المقطوع به لثلاث اخرج بالاجتهاد ومنها معرفة البر والفصوص وغير ذلك من الفوائد ويأتى من ملف والله لا نقدر
بعد قولنا اننا لا نقدر عندنا لا بحث بكل ثقل بل انما بحث بالنقد عنده فقط فلو لم يكن السبيل مخصصا لمحصل بحث
بكل نقد وهو نظم بالاتفاق وقب له ان العرف لعل هذا التخصيص كما اشترنا اليه سابقا **فان** لا خلاف
في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثريه الجواز حجة الاكثرين
ان دليل شرعي عارض مثله وفي العلل يجمع بين الدليلين فيجيب احتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام كونه
دلالة على ما خالفه اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من النطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اوجب
متممة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف اخرى في منع كون العام اقوى بل لا يفسر المفهوم
الخاصة بل بالعام النطوق يتابع مع شوع تخصيص العموم اقول وفي اوضاع التحسين والجوابين مع ملاحظ

عن المأثور

ما ورد في باب التعادل والترجيح شوش واضطراب ذلك لا تتم ذكره في باب التعادل ان تعادلا لامارين وشاوبهما
 في جميع الوجوه بوجه الخبر والناظر والرجوع الى الاصل والثبوت على خلافه لا راء وان ذلك انما هو بعد
 الرجحان وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكافة لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان
 الخبر وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان ومن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل بن الجهم في
 الثاني حيث لا بعد ذكره في قوله عن خطلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يحجب
 كلا البحث عن معناه وكيفية ذلك لا الفاعلهما فان امكك التوفيق بينهما باجماع على جهات التاويل والدلائل
 فاحرص عليه واجهده في محصله فان العلم بالدليلين هما امكن خبر من ذلك احدهما وتقبل باجماع العلماء فان لم يمكن
 من ذلك ولم يظلم لك وجه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى في هذا اذا عارض دليلان من الأدلة مثل خبرين
 لشرائط قبول الظاهرين او نحو ذلك فلا بد ان لا يترتب خطلة الجمع والعمل بها اما بالتخصيص بالتعبد اذا كان
 عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الآخر على بعض افراد كان بينهما تضاد او نحو
 ذلك ومع الخبر عن ذلك لما نفع خارجي مثل التفاضل في فضيلة شخصين او اجماع على عدم ترجيح الى اثنان متساويين
 جمع بين الدليلين بناء في غلبه لغيره الخاص على العام بكونه اقوى كافي في جهة الخصم وكذلك قول المجيب الاول وغيره بالجمع
 بين الدليلين وان كان احدهما اضعف بناء في وجوبهم في المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص
 الفران بخير الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون المرجحات انهم فالتاخر عن هذا الاشكال وتحقق المقام
 محصل ما ذكره في قاعدة التعادل والترجيح مع محرم متى وتصح على ما افترضه الحال والمقام ان مرادهم في مقام
 الجمع مع الامكان من هذا الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى الجبر والتارك والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع
 احدهما الى الآخر فان ارجاع احدهما الى الآخر ارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج القطع عن الحقيقة الى الجواز
 العمل بالمخالفين مع بقاءهما على حقيقتيهما اما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص
 من حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التاويل الى احدهما دون الآخر من مرجح فلا بد في عدم الرجوع الى المرجحات
 امكن فيه الجمع مرجحة القول قطم والاسقاط مظم وجوب الرجوع اليه ارجاع التاويل الى احدهما دون الآخر و مراد
 من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالجازاء الذي يقع في محاور اهل اللسان
 هو ما وجدته العلاقة المصحة لقبول عند اهل البيان والقرينة الضاربة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجاز
 كذلك بان تكون موجودة في اللفظ او مفارقة معها او كاشفة عن كون اللفظ مفترقا عن التكلم بقرينة ذلك على هذا
 المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذلك معناه ارجاع احدهما الى الآخر ابقاء احدهما على حقيقتيه والآخر
 الآخر اليك ومعناه ارجاعها الى ثالث اثبات القرينة للنجوز في كليهما بحيث يحصل من النجوز بينهما معنى ثالث
 الاول العام والخامس المطلقين فان العمل بالخاص بوجوب العمل بالدليلين في الجملة اما في الخاص فحقيقة وآفاقها
 فيجاءه المعارف هو التخصيص بمرجح ونوع العام والخاص المتناهي الظاهر في كلام متكلم واحد ومتكلمين كانا في
 حكم واحد فنبه على اداة التخصيص وما فيه اشارات من كلام الشارع ايضا بان في كلامه عامما وخصوصا لا بد من فهمها
 ومثال الثاني ارجاع عامين متنافيين الى خاصين وذلك يحصل بين المتنافسين مثل انه ورد في الاخبار ان الآ
 حق نبيها الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب حق بجنانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في
 الاول الاثنى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج كليهما عن حقيقتيهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير

ومع ذلك لا ينافي ذلك قوله في قوله بالجمع مع عدم طاعة القطر الرجحان

ظاهر فيشكل الاعتماد لهذا الجمع لا يخرج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيهه على مجاز متعارف عند أهل اللسان لعدم الفطنة
عليه لا أن يجمل الشهادة بين الأصحاب في تنزيهه على أنها علمها كانا مفسرين بفرقة مفسرة لذلك وأما الذي وجبت
الفطنة من الأخبار فامر واضح مثل الأخبار الواردة في أن العاري يصل في ثيابه وأبو حنيفة والأخبار الواردة في أنه يصل
فأعدا فالشهور أن الأخبار والآراء محمولة على الأمن من المطلاع والثاني على المعدم وهذا التفصيل رواية صحيحة
كما خصص كلهما وهي في تنزيه ذلك الجمل وأما مطلق الجمل كيف ما انفق كما بدى عليه بعض من افترط في التناويل فلا
دليل عليه مثل أن بعضهم إذا رأى خراود بلفظ الأمر بلفظ التثنية في ذلك بعينه فجعل الأمر بمعنى الإذن و
التي بمعنى مطلق الرجوع وشيئ بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فإذا لم يكن فريضة على تلك الحالة
أو مبالغة فلا يجوز ذلك بحجة أن جمع بين الدليلين ولا يكون على كلام الله لا بحقيقة ولا مجازة أما الحقيقة فظهر
وأما المجاز فلا أن المجاز هو المعنى الذي أفهمه الفريضة وهو مسبوقة بوجود الفريضة والعلم بها ومجوز احتمال وجود
توجب فهم الحاشية المشابهة لذلك لا يجوز الحكم بأدلة ذلك ولا يورث الضيق بأدلة ذلك فهذا مما لا يمكن فيه
الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد التأمل من الترجيح مع أن هذا ليس على الدليل بل هو ذكر احتمال في
معنى الدليل فالمتحقق في جواب حجة الخصم منع كون المفهوم أضعف من العام المنظور قطباً مع فريضة
العوام وشيوعه ومع الشك في العمل العام على الخاص لا يخص الجمع بين الدليلين حتى يثبت له دليل عليه كما يثبت
بأن اجتماعهما مع تناوينا فريضة لأدلة ذلك في العرف بما مع غلبة التخصيص وشيوعه وأما ما أتى من الرجوع
إلى مراتب الضيق باعتبار الموارد فثبت ما حصل في المفهوم من أقوى من العام فخصص به والأفلا فهو خروج عن طريقته
أرباب الفقه يرجعون إلى الفرائين ويحفظ نظر الأصوات هو ملاحظة المقام خالفاً عن الفرائين والآفة الالتفات إلى
المرجحات فغير ذلك في رجوع التأويل إلى أحد الدليلين دون الآخر مع شونها أو إلهامها معاً مع التناوي والإسكان
أو التخيير بينهما أيضاً فنقول مع كون الخاص أقوى فلا إشكال في ترجيح الخاص أرجاء العام إليه وأخرج عن حقيقة
مع كون العام أقوى فلا يجوز إذا كان العام أقوى من جهة الأعضاء وكان المفهوم أضعف من جهة حضور المقام
وأما مع الشك فالمرجح للتخصيص هو شيوعه كالتخصيص وكونه خيراً من سائر المجازات لاجل ما ذكره في غرض الأحكام
من أن العقل عنه لا يوجب ذلك المبدأ رأساً بخلاف سائر المجازات فليس له اعتماد في التخصيص بحجة أن جمع بين الدليلين
كما ظنه بعض المحققين لا مكان ذلك بأبفاء العام على حقيقة تناوينا وبل الخاص مجازاً خافاً لا اعتماداً هنا أيضاً على
الترجيح مع وجود المرجح في أحد الطرفين وموافقة لحدوث أهل اللسان من مرعاة شرط المجاز لا يجوز التخيير في
الآخر فخرج ما لا لكلام جملة إلى ما يترجح في النظر ويحصل به الظن من الأمازين بعد ملاحظة قواعد اللفظ فم
المقام هنا أيضاً يرجع إلى ملاحظة الترجيح وبعد العجز عن ترجيح إلى التخيير والتوقف فالتخصيص والتقييد
أمثالها أيضاً في الحقيقة ترجيح إلى الإثبات والاسقاط إلا أن في ذلك إثبات البعض واسقاط البعض وفيما
لا يمكن الجمع اسقاط الكل وإثبات الكل مع أن القول بأن التخصيص فيما نحن فيه على الدليلين مشكل بل هو
أحد ما واما في الآخر فإن الخالف إنما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب أن مع العمل بالخاص
يلتزم ذلك البعض وأن لو حظ مجموع مدلول اللفظ بل بعضه كما أشار إليه بعض الأعلام فلا مناص عن ملاحظة
المرجحات في الكل أعني في العمل بالدليلين معاً في الجملة وفي طرح أحدهما وبشهادة إطلاق الأخبار الواردة
في علاج الأخبار المختلفة وسيجيء في الكلام في آخر الكتاب ثم نعم وقد لكت المقام في ضابطه الجمع والترجيح

٨
لا يباين فلا يخفى أن المقام
أضعف ليس تمام التخصيص
مدلول اللفظ بل صح

ان الخالف الحاصل بين الدليلين سببان يكون العمل باحدهما تركا لظاهر الاخر وحقيقة تركا لظاهرهما معا ومع ترك
الظاهرهما يحصل فريضة على اياه خلاف لظاهر من نفس المعارضين والتخارج بذلك بدرجة في الدلالة المجازية المتعارضة
ويكون هذا ايقاع مع الفريضة من جملة الظواهر لا يحصل ومع ذلك فاما يمكن ما قبل هناك بمعنى احتمال يتزل عليه الخالف
لم يكن ظاهرا ولا يمكن فتح نقول ان راد القوم من قولهم الجمع مما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز ذلك كلام الشارع ولو
على محتمل صحيح بناسب كلامه وان كان بعيدا ولم يجعله حكما شرعيا دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ في تبليغ
وعاء الى ذلك كما ذكره في اول كتابه فلا غلبة فيه الا انه لا يدل دليل على وجوبه مع اننا انما نلفظ الاول في كلامهم بمعنى
الواجب في قوله نعم ولو لا اجماع بعضهم اولى ببعض وان اردوا التبريد بنزول المخالفين على احتمالين بحيث لا يجب
طرحهما ويكون مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معناه جازي لم يظهر له فريضة في نفس المعارضين ولا الخارج
لخص احتمال عطف لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه قول الى الخرج عن كمال
الشارع واثارة العمل باحدهما على كماله في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية اما مطلق الرجحان والوجوب
فيما يمكن جمع بوقوف فريضة مفاهيم اهل اللسان كالخصيص وغيره ويكون غيره داخل في غير الممكن فالمراد من الامكان ما
الامكان ببلحظة العرف شريطة ان تجوز ظهور الفريضة من نفس المعارضين وغيرها على عجزية احدهما او كليهما لا بوجوب
الذهاب الى الاعتماد عليهما واعمالهما الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خرج عن مقتضى
الدليل لدليل اخر وهو لا يصح الا اذا اشاروا بارتجاع الفريضة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجمات في
مقام الاربع ايقاع كما نرى في غير ذلك في القانون الا في غير ايقاع ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضد وغيره من
الجمع بين الدليلين وان كان با رجاء الاقوى الى الضعف واما ظاهر كلام ابن جمهور فيمنع ما اذا عاين الاجماع بظاهر
عندنا ما هو اقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول من دلالة العقل على فتح ترجيح المرجوح مع ان الرواية صريحة في
اتوادة التناقضين للذين لا يمكن الجمع بينهما وسواء الراوى فيها انما هو عنها والسبب ليس بخصيص الجواب كما يمنع الرجوع
في غير التناقضين ايضا الى الترتيبات **فان** لا يفي جواز تخصيص الكتاب بالكتاب لا بالاجماع ولا بالخبر المتواتر
وبما ظاهره اختلفوا في جواز تجزئ الواحد على اقول ثالثا التفصيل فيجوز ان يخص ببلحظة قطعه واثباتها
التفصيل ايقاع بخصيصه ان خص ببلحظة مفصل فطعنا كان او طعنا وخامسها التوقف قد ينسب الى المحقق نظر الى ان
فلا الدليل على العمل بغير الواحد هو الاجماع على استعانة لا يوجد عليه دلالة وقوع وجود الدلالة القرآنية بسقوط وجوب العمل
بوقوعه ليس معنى التوقف بل هو في الخصيص كما لا يخفى ولا يظهر الجواز كما هو مذهب اكثر المحققين واحتجوا عليه بانهم لا
تعارضات عالما ولو من جهة اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولو في
وتعد ما حققنا لك سابقا بظهور ما فيه لان العام كما ان ترجيح عن حقيقة بالخصيص سبب مجازي ومع ذلك فيقول
انه قد عمل به فكذلك الخاص ان ارد به معنى مجازي ايقاع بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقة فخص كون جميعا بين الدليلين
بوجوب القول بالخصيص مع ما عرفت من انه ليس بين الدليلين بل هو لغا لا احدهما اذ المعارض انما هو بين ما لا
عليه العام من انفراد الخاص ونفس الخاص وهو ملغى باجتماع فلا بد من بيان وجه التخصيص اخباره قالوا في ان يتولى
تعارضات وشا وباحد العام والآخر خاص ففهم العرف وشيوع التخصيص وكثيرا ما استدلنا انما في الفقه المراءى في نفس الا
كلها من جهة اختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه التناقض فنحن احسنه المانع بان الكتاب قطعي وجزء الواحد ظني
والفقه لا يعارض القطع لعدم منافاه بل فيجوز بان التخصيص به لوجاز ليجاز التسخ وهو باطل اما الملازمة فلا تفرق

هذا هو الوجه في كون الدليلين
معارضين في العمل بهما معا
لان العمل باحدهما تركا لظاهر
الاخر وحقيقة تركا لظاهرهما
معا ومع ترك الظاهرهما يحصل
فريضة على اياه خلاف لظاهر
من نفس المعارضين والتخارج
بذلك بدرجة في الدلالة
المجازية المتعارضة ويكون
هذا ايقاع مع الفريضة من
جملة الظواهر لا يحصل ومع
ذلك فاما يمكن ما قبل هناك
بمعنى احتمال يتزل عليه الخالف
لم يكن ظاهرا ولا يمكن فتح
نقول ان راد القوم من قولهم
الجمع مما امكن اولى من الطرح
انه لا يجوز ذلك كلام
الشارع ولو على محتمل صحيح
بناسب كلامه وان كان بعيدا
ولم يجعله حكما شرعيا دفعا
للزوم التناقض كما فعله
الشيخ في تبليغ وعاء الى ذلك
كما ذكره في اول كتابه فلا
غلبة فيه الا انه لا يدل دليل
على وجوبه مع اننا انما نلفظ
الاول في كلامهم بمعنى
الواجب في قوله نعم ولو لا
اجماع بعضهم اولى ببعض
وان اردوا التبريد بنزول
المخالفين على احتمالين
بحيث لا يجب طرحهما ويكون
مستندا شرعيا ودليلا في
جميع الموارد حتى في معناه
جازي لم يظهر له فريضة في
نفس المعارضين ولا الخارج
لخص احتمال عطف لرفع
التناقض فلا دليل على
جواز ذلك فضلا عن وجوبه
وجعله مستندا شرعيا فانه
قول الى الخرج عن كمال
الشارع واثارة العمل
باحدهما على كماله في
الجملة فلا بد ان يكون
مراد القوم من الاولوية
اما مطلق الرجحان والوجوب
فيما يمكن جمع بوقوف
فريضة مفاهيم اهل
اللسان كالخصيص وغيره
ويكون غيره داخل في
غير الممكن فالمراد من
الامكان ما الامكان
ببلحظة العرف شريطة
ان تجوز ظهور
الفريضة من نفس
المعارضين وغيرها
على عجزية احدهما
او كليهما لا بوجوب
الذهاب الى الاعتماد
عليهما واعمالهما
الا اذا لم يوجب
ترجيح المرجوح فان
حمل اللفظ على
المجاز في الحقيقة
خرج عن مقتضى
الدليل لدليل اخر
وهو لا يصح الا اذا
اشاروا بارتجاع
الفريضة على
مقتضى حقيقة
اللفظ فلا بد من
ملاحظة الترجمات
في مقام الاربع
ايقاع كما نرى في
غير ذلك في
القانون الا في
غير ايقاع ويظهر
بذلك ضعف ما
ذكره العضد وغيره
من الجمع بين
الدليلين وان كان
با رجاء الاقوى
الى الضعف واما
ظاهر كلام
ابن جمهور فيمنع
ما اذا عاين
الاجماع بظاهر
عندنا ما هو
اقوى في العمل
من ذلك الاجماع
المنقول من
دلالة العقل على
فتح ترجيح
المرجوح مع ان
الرواية صريحة
في اتوادة
التناقضين
للذين لا يمكن
الجمع بينهما
وسواء الراوى
فيها انما هو
عنها والسبب
ليس بخصيص
الجواب كما
يمنع الرجوع
في غير
التناقضين
ايضا الى
الترتيبات

في الايمان فهو من اقسام التخصيص اذ ان العكس في التخصيص هو اولوية تخصيص العام عن الغاء الخاص وهو موجود في المتن
اما بطلان الثاني فبالاقتناع والجواب عن الاول ان الكتاب ان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة لخاصة الخبر
وان كان ظني الصدور ولكنه قطعي الدلالة لخاصة قوة من وجه فسادها بفارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكره
انت خبير بان الخاص اعم ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما بالتشبيه ما نحن لاجل محال اخر غير التخصيص من ان
الجاز مضافا الى احوال التخصيص فيما كان عاما اعم نعم هو نفس الاضافة الى العام وقطعي هذا المعنى وهو لا يخلو
قطعيه قطعي وقد مر في صريح ذلك في بحث المعلوم والمنطوق فالتخصيص في الجواب هو انهما ظنان لغرضنا وانا لا اجل
ان التخصيص يرجع انواع الجاز والفهم الصريح رجحا التخصيص اما الساقولان العبار في الاستدلال هو اللفظ من حيث
الدلالة لا من حيث هو والدليل نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه المجتهد ام لا فهو غير مقطوع
فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم اذ الحكم منطوق وكل الحكم
في الخاص على الخصوص منطوق والقول بان الخطاب بالظاهر اذ عجزه فيجب ثبوت جوب العمل بظاهر القرآن مع
الخاصية انما يثبت بالتشبيه الى من وجهه الخطاب بالخطابات الشفاهية وما في منزلةها خصوصية بالخاصية كما تقدم وربما
كانت مغفلة بقرآن يخرجها عن الظاهر فاحتملنا كالمظهر في موضع كثيرة وجوده في غير ما ظهر اعم من حمل فلم يبق القطع
بالمراد فيها بل يظهر في الواحد المخالف لظاهر يمكن ان يكون من جملة تلك القرآين وعدم اقرار القرآين باللفظ لا
بوجوب البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مغفلة بها من جهة الحال لا من جهة المبالا وكانت مغفلة بالقرآن منفصلة
عن ظاهر القرآن ولم تكن مغفلة ولم يكن من وقت الحاجة وتحو ذلك وتراكبت الحاضرين في التكليف انما هو فيها علم المراد منها
او ظن فاذا لم يمكن العلم بالمراد ان التكليف الحاضري ان شئ كان فلا ريب في الاكتفاء بما ظن انه مراد فان العلم وتما ذكرنا
بظهر التقصيص حصول العلم بدلول خبر الواحد اعم لكونه خطا با بالظاهر لخاصية فحصل من ذلك قوة اخرى في الخبر اعم مع
ان جواز العمل بظاهر الكتاب في المسائل الاجتهادية قد خالف فيه الاخباريون والتمسك في حجة واثبات جواز العمل به بالآلة
بحاج الى دفع الاخبار المعارضة بالاجماع مدفوع بمنع في موضع الشرا فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب
تكمالات الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجة
ظاهر الكتاب عامة فيثبت من الاخبار الخاصة ما يعارض بها والقاتلون يجوز التخصيص مما عجز كثير من وعدم الاختصاص
بمخالفتهم مشكل مع ان في كون العام حقيقته في العموم كلاما وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد مر وكذلك العام يخص
بل تدب بخصيص الكتاب بخبر الواحد بوجوب المنع من العمل بخبر الواحد اقل ما وجد خبره يمكن مخالفا لظاهر عموم الكتاب فلا
اقل من مخالفة لاصل البراءة الثانية بغير الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما آتاهها وتحو ذلك مضافا الى ما يظهر ذلك
من تتبع احوال السلف العلماء والصائرين والتابعين كل اشار اليه بعض الافاضل وبالحمد مع ما لا يحصى ما ذكره واضعنا
ما ذكرنا لم يذكر المصنف لظاهر الكتاب لا ينفى الا محذور دعوى حصول الظن من ظاهر الكتاب بمراد الله ولا ريب ان
خبر الجاهل لشرايط العمل ايضا يورث في ذلك الظن فان قلنا ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله
طرحه وصبره على الجحد وتحو ذلك فكيف يفتح الخروج عن الكتاب بخبر الواحد فكل تلك الاخبار مخالفة ومعارضة
معارضة بطلها او باقوى منها من تقديم الرض على مذهب العامة والاختصاص الفهم وتحو ذلك فهو على اطلاعها غير
معمول بها مع ان الظن المخالف هو دفع حكم الكتاب كلها وان كان مخفوق بسلب البعض ايضا سلمنا لكنها خصصه بذلك
لمعارضتها بما هو اقوى منها من الادلة الدالة على حجة خبر الواحد قطعي وما دل على جواز تخصيص الكتاب من الادلة ايضا

هذا لا لزوم انه الغزل بجوار تخصيص الكتاب
 على وجه الاحكام المستلزم القول بجوار تخصيص عموم حجة
 هذا الواحد التلخيص في الاماات المذكورة بالاخبار الدالة على طرح
 ما خالف الكتاب وهذا استلزم القول بعدم جوار تخصيص
 الكتاب بجوار الواحد وتخصيص الجواب ببيان اطلاق منع الاستلزام
 الاول يمنع ائتمار الاخبار لتخصيص ادلة فهم الحكم بالنسبة الى الخبر

يعني ان الاخبار المذكورة اخبار احاد
 والعمل بها في طرح خبر الخالف للكتاب
 بوجوب تخصيص الاماات المذكورة
 فيلزم تخصيص الكتاب بجوار الواحد
 ولا مانع منه وهو كرمه
 المستدل على ما في عن

سيد علي

في جواب السؤال الثاني
 في جواب السؤال الثالث
 في جواب السؤال الرابع
 في جواب السؤال الخامس
 في جواب السؤال السادس
 في جواب السؤال السابع
 في جواب السؤال الثامن
 في جواب السؤال التاسع
 في جواب السؤال العاشر
 في جواب السؤال الحادي عشر
 في جواب السؤال الثاني عشر
 في جواب السؤال الثالث عشر
 في جواب السؤال الرابع عشر
 في جواب السؤال الخامس عشر
 في جواب السؤال السادس عشر
 في جواب السؤال السابع عشر
 في جواب السؤال الثامن عشر
 في جواب السؤال التاسع عشر
 في جواب السؤال العشرون

بان يتبين من فصل في ذلك لان هذا الفرق لا يفي بالبيان في الجواب الثاني

اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على العام مع المفارقة مع ان من جملته ان خبر الواحد هو قوله ان جاءكم فاسئلوهم فانهما
 التفرع وما انكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار بوجوب تخصيصها وهو كرمه على ما في قوله من جملته ان خبر الواحد هو قوله ان جاءكم فاسئلوهم فانهما
 هذا المقام انما يتبين من ان تخصيص الكتاب بجوار الواحد يستلزم تخصيص الاخبار بوجوب تخصيصها وهو كرمه على ما في قوله من جملته ان خبر الواحد هو قوله ان جاءكم فاسئلوهم فانهما
 بجوار الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو بطور ذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار والقول بتخصيص
 بجوار الواحد مخصوص بهذه الاخبار في المخالفة الخاصة فانها اما مجوزة او مخصوصة بصورة المناقضة والمناقضة راسا
 اما الجواب عن الثاني من الشق الاول من التفرع بدفع ما في التخصيص انما هو الفرض الخاص بغير التخصيص في الاخر
 لا يجمع افرادها وما يشتملها وعن الشق الثاني فبالبدا الفارق بالاجماع المدعى التسخير او بان التخصيص انما يشتمل على ما في قوله من جملته ان خبر الواحد هو قوله ان جاءكم فاسئلوهم فانهما
 التسخير لكان وضوح ندرته وغلبة التخصيص انما يشتمل على ما في قوله من جملته ان خبر الواحد هو قوله ان جاءكم فاسئلوهم فانهما
 المدلول قبل العمل به والتسخير رفع للمدلول المعول عليه وقد بوجه ذلك بان حدوث الحاد يحتاج الى العلة ويكون في بقاء
 علة الوجود قد دفع حصوله بسبب عدم ثبوت علة اسهل من دفع ما ثبت بعد احياج في الشك في علة اخرى فهو مع انه
 لا يمتنع له في احكام الله تعالى وفعاله ولا يصعب عليه شيئا ابتداء وكونه موقوف على اتيان عدم احياج البقاء الى التفرع الجدل
 وهم فان حصول ما لم يكن في الواقع والحارج ليس باقل من بقاء ما ثبت فهو موقوف وكونه لا يرجع الى حصول الاشكال في
 ان خاص الخبر لا يورد مع عام الكتاب فهل يفتقر معاملة اهل التلخيص في فهم الالفاظ حمله على التسخير او التخصيص او هما
 ارجح وكون احدهما اضعف من نفس الامر عن الاخر مع عدم اقلية التلخيص الى الاخر لا يوجب منه من اللفظ حمله عليه نعم
 خصوص شيوخ التخصيص ارجح منه بوجوب حجة بطل القول بعدم الفرق بذلك وبما هو في بيان الفرق بين التسخير والتخصيص
 ان في التسخير بطلان اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول من اجل خلاف التخصيص فانه لا يرد منه الا البعض
 فكم بذلك لا يرد في التخصيص صلا بخلاف التسخير فان فيه رخصة في الجملة وبما ان ذلك تحكم من فائدة فان امكان ان
 الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك انما يتم انما ان يرد بغيره الامكان وان اردنا الفعلية في التسخير دون التخصيص فهو
 ثم لا يمكن ان يكون المراد في التسخير الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن ناسخا بانه فالفرق بذلك شكل احسن المقتضى
 بما يرجع حاصله بعد التفرع الى ان الخاص يفتقر الى العام فطعن في الفارق من الامع ظهور ضعفه في ذلك عند الفرة الاول
 بان يتخصص في دليل فطعن عند الفرة الثانية لهذا الدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيحجج باب
 التراجع وجوابه بطلان ما تفرقا القطع بما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي
 فطعن المتن وحجة المنوطة نصادم ادلة الطرفين وعدم الترجيح وجوابه اننا قد بينا اتيان الترجيح فان
 اذ ورد عام وخاص فمناهما الظاهر فاما ان يعلم ناسخا بانهما بالافتراض او بتقديم الخاص او بتقديم العام او يحمل ناسخا بانهما
 ان كان جهالة ناسخا بانهما فاما ان يعلم ناسخا بانهما بالافتراض او بتقديم الخاص او بتقديم العام او يحمل ناسخا بانهما
 المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا البحث لا ينافي لهما العام والخاص على الاطلاق بل انما
 من وجه خاصان من وجه لان الدلالة المذكورة في هذا البحث لا تنطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تأملها فقد عرفت
 يجعلون في طي هذه الدلالة الخاص باننا للعام ونفترعون الكلام فيه على جواز ناسخا بانهما وهو لا يتم في التلخيص اذ كل منها
 منصفها النصف بالآخر من استبعاد البياينة وصورة احدهما بيانا للآخر في بعض الاوقات وتخصيصه بالآخر ليس
 بذات بل انما هو بضميمة الترجيح التي قد منه على الآخر وبما فيهم في الصور لا ينافي في العام على الخاص اتفاقا
 او على الاخرى ونحو ذلك لا يجرى في الثاني اذ لو ارد من بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الآخر فيلزم ان

ويطالها

وبطلانها راسا كما لا يخفى وان ارد بناء احد ما على الآخر فبلازم الترجيح بالمرجح ولا مرجح في انفسها كما هو المفروض اي من
مخص العموم والمخصوص لا اعتمد على المرجحات الخارجيه بل من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احد ما على الآخر
في مادة التعارض بالجملة المعارضه بين العامين بالمتن الثاني مثل المعارضه بين المتناقضين لا بد منه من ملاحظة
المرجحات الخارجيه في التخصيص يعني بعد ملاحظة المفارقة وتبقى رجحان احد ما على الآخر لا للاشتراك هذا المعنى بين المعنيين
وقد عدا بعض الاعاظم هنا وعم البحث واستشهد بعض الشواهد لذلك لا يشهد له بشئ ومنه الخلط الامر عليه خلا
مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت خبير بانها مقامان متفان
فصل بينهما في كثير من كتب الاصول فمن الشواهد لذلك ذكره ان حقه الاصوليين اسندوا في هذه المسئلة على جواز
تخصيص الكتاب بالكتاب باق على الحامل والمثوق عنها وزجها مع ان بينهما عموم ما من جبر وقيد ما لا يخفى ان ذكر
ابن الحاجب من بعده في مقام تخصيص الكتاب بالكتاب كلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك مخبرين
بقوله ثم وانزلنا اليك الكتاب لعلك تتقون والكتاب بالكتاب لانهم والتخصيص بان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالغا
بقوله ثم في صفه القرآن نبينا لكل شئ وقمعي ان البيان منه ثم تلاوته للآية المخصوصه وبيان بانه مخصص بالمشبه
ومع وجود المخصص الكتاب في اشياء ويندفع كلام الظاهرية بمحض اثنان مطلق التخصيص وان كان بمعارضة المرجح
واطلاق التخصيص على فردا عامين من وجه على بعض افراده بحسب العام الآخر لا يوجب كون مطلق البحث بناء العام
على الخاص بقول مطلق ثم من المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبارا بعد
الاجلين فيجوعون بين الاثنين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد ان المثوق عنها زجها ثم يقول ربيعة اشهر
الا اذا كانت حاملا ولم يضع حملها بعد فخصه حتى يضع وان الحامل يضر حتى يضع الحمل الا اذا كانت مثوق عنها زجها
ولم يبلغ مده وضعه لدر اجزا شهر عشر فخصه بعد الوضع حتى يتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى
على المتدبر البصير فاندى عامهم في ذلك اجاعهم واجارهم المستفصنة مع ان الظن من انه اولان الاحمال المطلقات
فلا يعارضها اما العامة فبنوا امرهم في ذلك على ترجيح عموم اولان الاحمال السبب لذلك اللفظ وانما الحكم غير
ذلك ثم خصصوها بالآية الاخرى وتمام الكلام فيها في الفرع مع ان يمثل ابن الحاجب نظرية لا يصحح على احد واما
الحققون متماثل العائرة في ب و غير فقد شلوا الجواز بتخصيص الكتاب بالكتاب بالآية الفرعية وانه اولان الاحمال
هذا ظاهره العام والخاص المطلقين فان الظاهر من انه اولان الاحمال المطلقات وهي اخص من انه ذوات الفرع مظم
وضها انه استشهد بكلام صاحب في حاشية على كتابه وسبغى الاشارة اليه والى انه لا دلالة لهما على المطبوع
وبالجملة لا يصح جعل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاسماء الاخر
وتقول القسم الاول وهو ما علم انظرها وهو قد يتصور في القول والفعل والفعلين مع احتمال ارادة القولين
التصليين من دون تراخ ايتم بان جعلنا المفارقة اعم من الحقيقة والتجديد بناء العام على الخاص من دون نقل خلا
الا عن بعض الحقيقة فقالوا ان حكم المفارقة والجملة بالتاريخ واحد وهو يثبت حكم التعارض في قدر ما يثبتا ولا يفرج
الى المرجحات الخارجيه وهذا قولهم في المفارقة الحقيقة دون القولين التصليين عن فان الخاص المناظر مخصص عندهم
فيها والعام المناظر ناسخ لت اما من اراء من القهم لغيره والرجحان لنفس الامر والشروع والغلبة واحتمال الجور
في الخاص مرجح بالنسبة اليه وقد يشكك بان الاجاز وردت في تقديم ما هو مخالفت العامة او ما هو موافق الكما
وتخوذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب والمخالف للعامة ونحو ذلك وقبته ان البحث

في التخصيص المصطلح
انما هو في قوله
فانما الحكم غير
ذلك ثم خصصوها
بالآية الاخرى
وتمام الكلام
فيها في الفرع
مع ان يمثل
ابن الحاجب
نظرية لا يصح
على احد واما
الحققون متماثل
العائرة في ب
و غير فقد شلوا
الجواز بتخصيص
الكتاب بالكتاب
بالآية الفرعية
وانه اولان
الاحمال
هذا ظاهره
العام والخاص
المطلقين فان
الظاهر من انه
اولان الاحمال
المطلقات وهي
اخص من انه
ذوات الفرع
مظم
وضها انه
استشهد بكلام
صاحب في حاشية
على كتابه
وسبغى الاشارة
اليه والى انه
لا دلالة لهما
على المطبوع
وبالجملة لا
يصح جعل
موضوع هذا
القانون القدر
المشترك
بينهما بوجه
فلنرجع الى
تفصيل الكلام
في الاسماء
الاخر
وتقول القسم
الاول وهو ما
علم انظرها
وهو قد يتصور
في القول
والفعل
والفعلين
مع احتمال
ارادة القولين
التصليين
من دون
تراخ
ايتم بان
جعلنا
المفارقة
اعم من
الحقيقة
والتجديد
بناء العام
على الخاص
من دون
نقل خلا
الا عن
بعض
الحقيقة
فقالوا
ان حكم
المفارقة
والجملة
بالتاريخ
واحد
وهو يثبت
حكم
التعارض
في قدر ما
يثبتا ولا
يفرج
الى
المرجحات
الخارجيه
وهذا قولهم
في المفارقة
الحقيقة
دون القولين
التصليين
عن فان
الخاص
المناظر
مخصص
عندهم
فيها
والعام
المناظر
ناسخ لت
اما من
اراء من
القهم
لغيره
والرجحان
لنفس
الامر
والشروع
والغلبة
وا احتمال
الجور
في الخاص
مرجح
بالنسبة
اليه
وقد يشكك
بان
الاجاز
وردت
في
تقديم
ما هو
مخالفت
العامة
او ما هو
موافق
الكما
وتخوذلك
وهو يقتضي
تقديم
العام
لو كان
هو
الموافق
للكتاب
والمخالف
للعامة
ونحو ذلك
وقبته ان
البحث

سبب التصويف وان لم يكن فطعن في معناه كما اشرف اليه مرارا ولا بأس من ذلك صاحب العالم الاستدلال به وقال في الثاني
اقام عدلنا عنه في الاصل لا تراه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص غالباً من جهة عموم يكون فطعن
الكل لا دلالة لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن فطعناً فليشأ مثل انتهى الظاهر انه اذا ما يكون فيه الخاص غالباً من جهة
عموم ما كان جزئياً حقيقياً مثل المثال الذي سنده فانه الخاص الكلي اعم وظاهر في معناه لا فطعن وحسب القاض
المدقق انه اذا بدلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعلت تلك شاهداً على عواه في عموم كل التراجع بل جعله
في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولاً فلا تراه لا وجه لجل المعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة
باعتبار بل هو الاغلب وانما ثانياً فالتفصيل ذلك ان يكون الدليل الذي كره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضيه
الغاء الخاص دون العكس جازياً في المعنيين وهو كما لا مسامحة في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنخرج
الى الجواب عما اورده صاحب العالم على الدليل ونقول ان عمومية الخاص لا تقتضي خصوصية ونقطته بالنسبة الى فرد ما من
الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على دلالة على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الحقيقة اعم فانه كما
في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر الجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان
المراد هو المدلول بالحقيقة في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال استحج القائل بالشيخ بوجه اول
ان قول القائل انزل زيدا ثم لا نقل المشركين عتبة بنان يقول لا نقل زيدا ولا عمرا ولا كبرا الى اخره لا يرد ولا شك ان هذا
ناسخ فكذلك ما هو بمثابة وجوب المنع عن الشاوي فان التخصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحداً
غير التخصيص من التخصيص وغير مرجوح لما مر من ان مقتضى التخصيص والثبات ان المختص بالعام بيان فكيف يقدم عليه وجوب
ان المقدم ذات البيان واما وصف البيان فهو متاخر وما قبل ان وصف البيان يتبع مفارن للعام فهو وهم
لان وصف البيان يتبع من حيث هو يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيان للخاص
عما يحتاج الى البيان طبعاً وان تقدم عليه وضعاً من حيث الذات القسم الرابع وهو ما جهل التاريخ والمعرفة وهذا
الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لا تراه لا يخرج عن احد الانعام السابقة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص
اتمام جهة كونه ناسخاً لو رده بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مختصاً كما مر مفصلاً في اسم ان الكلام في
هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به ووضح وكذا فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ وبظهر الحال في الترجيح
منه في الباطن السابقة وما سبق في معنى الشيخ فاطلا في الكلام في هذه المقامات اما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل
من العام والخاص على الاخر من حيث التعمد والمقصود لا يثبت كل الامر فيها بفاروق الحال فيه من جهة الشيخ والتخصيص
صوره جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون الشيخ كما لو كان العام من الكتاب والسنة المتواترة والخاص من اخبار
الاحاد و جهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مطلقاً يستلزم تجوزاً في صورته وروى الخاص بعد حضور وقت
العمل بالعام في نفس الامر اعم فشكل الحكم بتقديم الخاص في صورته جهل التاريخ بقول مطلق ورياً ايجاباً عن هذا
الاشكال في الصورة المفردة بان الاصل عدم تحقق شرط الشيخ وهو حضور وقت العمل في شرط في التخصيص
معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص اعم فان تحققه في نفس الامر اعم مشروط بوقوع الخاص قبل حضور وقت العمل
وما قبل ان الاصل ناخر الحاد وهو يقتضي روى الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت
العمل اعم حادث والاصل ناخره فالتجوز في الجواب ان اريد تقديم القول بتقديم العمل بالخاص في صورته جهل التاريخ مع
الخاص لا يجوز نسخ العام القطعي بان يبق ان شيوخ التخصيص وعلية ومجانة المنقذة يقتضيه رجحان التخصيص بمحض

[illegible]

۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱
 ۴۷۲
 ۴۷۳
 ۴۷۴
 ۴۷۵
 ۴۷۶
 ۴۷۷
 ۴۷۸
 ۴۷۹
 ۴۸۰
 ۴۸۱
 ۴۸۲
 ۴۸۳
 ۴۸۴
 ۴۸۵
 ۴۸۶
 ۴۸۷
 ۴۸۸
 ۴۸۹
 ۴۹۰
 ۴۹۱
 ۴۹۲
 ۴۹۳
 ۴۹۴
 ۴۹۵
 ۴۹۶
 ۴۹۷
 ۴۹۸
 ۴۹۹
 ۵۰۰
 ۵۰۱
 ۵۰۲
 ۵۰۳
 ۵۰۴
 ۵۰۵
 ۵۰۶
 ۵۰۷
 ۵۰۸
 ۵۰۹
 ۵۱۰
 ۵۱۱
 ۵۱۲
 ۵۱۳
 ۵۱۴
 ۵۱۵
 ۵۱۶
 ۵۱۷
 ۵۱۸
 ۵۱۹
 ۵۲۰
 ۵۲۱
 ۵۲۲
 ۵۲۳
 ۵۲۴
 ۵۲۵
 ۵۲۶
 ۵۲۷
 ۵۲۸
 ۵۲۹
 ۵۳۰
 ۵۳۱
 ۵۳۲
 ۵۳۳
 ۵۳۴
 ۵۳۵
 ۵۳۶
 ۵۳۷
 ۵۳۸
 ۵۳۹
 ۵۴۰
 ۵۴۱
 ۵۴۲
 ۵۴۳
 ۵۴۴
 ۵۴۵
 ۵۴۶
 ۵۴۷
 ۵۴۸
 ۵۴۹
 ۵۵۰
 ۵۵۱
 ۵۵۲
 ۵۵۳
 ۵۵۴
 ۵۵۵

افترقا يا ربنا يا الهنا يا ذا الجلال والإكرام

و حاصل ما ذكر في توضيح الجمع
بين التعريفين وجهان أحدهما
أن النظر في تعريف بالمهية
الحاظ الطوبى والاستعجال وفي تعريف بالموصف
الشأنه إلى الحاظ الأمتثال بتقريب أن
امتنال الأمر بالمالهيه يحصل مائتان
مرة واحد وثانها أن تعقيد المهية
بالوحد لا يعينها الذي هو ملاك الفرد
المنشئ لأنها في الملاقاة بالنسبة إلى شرط
فالنظر في تعريف بالموصف الشأنه إلى جهة
التعقيد بالوحد الغير العينة وفي تعريف
بالمالهيه اللا بشرط من الجهة اللا بشرط
بالمسبة إلى ما عدى الوحد من شرط فلا
بين التعريفين

[illegible]

اعشان المطر
الاحمر
فمن
واغشاه يوم
الحصه الناجي
وقد اكلت
في محضه من
ج من
نفسه

عدم العتق

عدم الضيق فيبدا المطلق بعدم الكثرة فلا يجوز عتق الكافرة بل ولا يصح ايضاً وأما على الثاني فاما ان يتحد موجهها او
يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلاثة الاول مثل ان يقول ان ظناً
فاعتق رفته مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمعقود اما من باب البيان او من باب التسخيح والخيار اية من باب
سواء تقدم على المطلق وانما عند كنه بشرط عدم حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق فيكون ناسخاً عنها مشكناً
الاولى وجوب العمل بالمطلق على المعقود الثابت مكوئها لا يستحال على المقام الاول نظير ما ترى في عمل العا
على الخاص لشيوخ العقيدة وشهرته ورجحانه وانما في العرف فانه في الحقيقة ايقن نوع من التخصيص كل شئ الربكة
واحتج الاكثرين بانهم جمع بين الدليلين لان العمل بالمعقود يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم
لامكان الاعتراض بان الجمع لا يصرح في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما سند هذا المنع فقد يهمل
بوجه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المعقود على الاستحباب بمعنى جعل الامر في قوله اعتق رفته مؤمنة مثلاً
على الاستحباب فيكون المؤمن افضل او الواجب التحيزي والتمسح ان يحمل الامر في على الواجب التحيزي بمعنى
التحيزي المصطلح لا التحيزي المستفاد من العقل فيما لو كان لما موربه كلياتنا لاكثر من فانه كان مستغداً من الامر بالمطلق
بانضمام حكم العقل اليه وفيها اتمام خروجها بالتسوية الى ما ذكرنا سابقاً الاخر قد يذهب عنها ايضاً بان على
الامر على الاستحباب مجازاً وكذا حمل على التحيزي بخلاف استعمال المطلق في المعقود فانه ليس مجازاً مطلقاً بل حقيقة
كما صرح به رقبه ان ان اردت بذلك مجزاً هذه الملازمة لاكونه مستعملاً في عنوان الحقيقة فيما نحن فيه فله وجوب
ايداً انه مستعمل في المعقود فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان رقبه ان الاستعمال ليس الا الاستعمال
المجازي لا راداً الخصوصيته من حيث وان لم يثبت عند الخاطب فكم قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التيقن عند الخاطب
اذا شعر المقام بنعينة عند المتكلم في مثل جاء رجل من ارض المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل الاستحالة تعليل
الحكم على اليهم من الحكم ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب الغربة بآراءه ذلك فيكون حجة بياناً للجل
يعني نظم بعد الغربة ان كان مجزاً فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازاً في معناه فكيف كان فلا يخرج عن
المجازية والى هذا ينظر قوله لم يكون المعقود والخاص بياناً للمطلق والعام ونقيبهم المجمل بالظاهر ما ليس له ظاهر فكم
ان ذلك خروج عن النظم والظن هو الحقيقة هذا الكلام في ترجيح ما اخبرناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا
نسخ الاحكام فنقول ان البراءة الحقيقية لا يحصل الا بالعمل بالمعقود كما ذكره مرة في وقت بعض عرض عليه بآراء
لم يحصل العلم بسبل الدية مع احتمال ارادة المجاز من المعقود حتى يحجب حصول اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل
بروقبه ان المكلف بخرج هو القدر المشترك بين كونه نفس المعقود والمطلق وتعلم انما مكلفون باحداً فاشتمل
الدية انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة منه الا بالابان بالمعقود واما انهم كلام المعترض لو سلمنا انما مكلفون
رفقة ما ولكن لا تعلم هل بشرط الايمان ام لا فتح يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل يقول بعد فاعرض المجاز
ونصاؤم الاضالين بغير الشك في ان المكلف به هل هو المطلق والمعقود وليس ههنا قدر مشترك يقينية حكم
الزائد عنه بالاصل لان المجلس الموجود في ضمن المعقود لا ينفك عن الفصل ولا يفار بينهما فليتنا مثل والثالث
ذكر سلطان العلماء انه يمكن العمل بها من دون اخراج احد ما عن حقيقة بان يحمل المعقود بمعنى المطلق على إطلاقه
فلا يجب ان يكتب يجوز حتى يحمل ذلك وفيه المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس محتمل العمل باي فرد كان حتى
بنات مدلول المعقود بل هو عام من حيث يصلح للمعقود بل المعقود في الواقع الاخرى انه معرض للمعقود كقولنا رفته

وان غلبت
فأصبح فيه

على اطلافة

اذلا شئت ان مدلول رتبة في قولنا رتبة مؤمنة هو المطلق والالزام حصول المقيّد بدون المطلق مع انه لا يصلح
 لاي رتبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والالزام يختلف عنه وقبّه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما
 ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين الذين سنذكرهما فنقتضاه بنا في مقتضى المقيّد ولا يمكن الجمع بين
 ومقتضى المقيّد بدون نص في اخرج عن الظن وقوله بل هو اعم الخ ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائرين
 الامرنا عنه اتي فرد كان على البدل والمقيّد فهو باطل جزماً لان مدلوله حصّة الشايع والمهيبة لا بشرط كما مر
 وان ارادته معنى عام قابل لصدقة على المعنيين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحّة العمل باي فرد كان منه وان كان
 حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اتي فرد يكون والامثال بها يحصل بالانبات باي فرد كان منه وايضاً الاصل
 الذي مر عن التعيين فهو مقتضى الخبر في الافراد كما ربي ان هذا بنا في مقتضى التعيّد والظاهر ان مراد القائل هو
 الشق الاول من الترتيب لا انه ذكر في موضع اخر ان المراد من المطلق رتبة اتي فرد كان من افراد الهيبة على البدل ربما
 كان مدلوله مقتضى في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعمل في التعيين بل هذا اظهر اكثر في الاجزاء رقم في الاول
 يحمل الاحتمالين فلا يكون التعيّد تخصيصاً وفردية على المجاز انتهى لمختصاً وانت خبير بان كل ما يتعلق به الحكم الشرعي
 على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة الخاطبة للتعين مقصوداً منه من الشارع سواء فانه ذكر في الخبر
 او فانه وسواء كان في صورة الاجزاء كقوله نعم احل الله البيع وفي صورة الانشاء امر كان كاعتق او نهياً
 لتمكين الامثال فذكر لفظ المطلق واردة المعين الواقع في مجاز اخر ما نعم بما يصلح ذلك في الفصص المحكيات
 مثل قوله نعم وجاء رجل من ارض المدينة فعمل التراجع وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكما فرض استعمال
 مطلق واردة فرد معين واقعي منه ولا يفتقر بفردية فهو حقيقة في بادئ النظر ويحصل العلم بكونه مجازاً بعد
 القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيّد حقيقة على وجهين ومجاز على وجهين ومثال الوجهين يرجع الى كون
 المقصود بالذات الحكم على الكل ويكون واردة الفرد مقصوداً بالعرض ذلك يحصل في مثل جاء رجل من ارض المدينة
 وفي مثل ائتني برجل اذا اراد فرداً منه اتي فرد يكون ومثال الوجه الآخر الى ذكر المطلق واردة فرد خاص منه اما
 بافترانه جاهد على ذلك وابتكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الاجزاء وهو المبدأ اول في مسائل
 المطلق والمقيّد فلو قيل بعد قوله نعم جاء رجل من ارض المدينة يسعي جاهد حبيب التجار يسعي او جاء خرويل مؤمن
 من افرعون يسعي يكون بياناً للجهل لا لتعديداً للمطلق فقد جنى القائل خطأ عظيماً واخطط عليه الامر فلا تغفل
 وقوله الا ترى انه معروض للتعديده ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رتبة في قولنا رتبة مؤمنة هو المقيّد لا
 المطلق والمؤمنة بهذا المقيّد قوله والالزام حصول المقيّد بدون المطلق منه ان لا يسئلزم ذلك محالاً ومحتاج
 هو من الحق والذات لا يمكن تخلف المقيّد عنه انما هو المفهوم الكل القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو
 ليس معنى الرتبة في قولنا رتبة مؤمنة وبالجمل لفظ رتبة وان كان الالزام على العينة القدر المشترك بين الافراد في الجملة
 لكنه بقوله المطلق اذا استعمل معه وقوله المقيّد اذا استعمل مع المقيّد فلا يلزم من وجود المقيّد في الخارج وجود
 المطلق بل انما يلزم منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكل تشد ان ههنا كلاماً من المحقق اليها في حواشي
 زبدة في مباحث المفاهيم وهو انه قال قد بين ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفقة قد قيدوا المطلق بمفهومها
 في حواشيه في الظاهر رتبة اعنى في الظاهر رتبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفقة حجة عندهم كيف يقيّدون به
 المطلق فانه هذا الا التناقض والجواب ان مفهوم الصفقة ان يكون في مقابلة مطلق كما في المثال لا يخفى

هذا هو المقصود من قوله نعم احل الله البيع
 من افرعون يسعي يكون بياناً للجهل لا لتعديداً للمطلق
 فذكر لفظ المطلق واردة المعين الواقع في مجاز اخر ما نعم بما يصلح ذلك في الفصص المحكيات
 مثل قوله نعم وجاء رجل من ارض المدينة فعمل التراجع وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكما فرض استعمال
 مطلق واردة فرد معين واقعي منه ولا يفتقر بفردية فهو حقيقة في بادئ النظر ويحصل العلم بكونه مجازاً بعد
 القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيّد حقيقة على وجهين ومجاز على وجهين ومثال الوجهين يرجع الى كون
 المقصود بالذات الحكم على الكل ويكون واردة الفرد مقصوداً بالعرض ذلك يحصل في مثل جاء رجل من ارض المدينة
 وفي مثل ائتني برجل اذا اراد فرداً منه اتي فرد يكون ومثال الوجه الآخر الى ذكر المطلق واردة فرد خاص منه اما
 بافترانه جاهد على ذلك وابتكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الاجزاء وهو المبدأ اول في مسائل
 المطلق والمقيّد فلو قيل بعد قوله نعم جاء رجل من ارض المدينة يسعي جاهد حبيب التجار يسعي او جاء خرويل مؤمن
 من افرعون يسعي يكون بياناً للجهل لا لتعديداً للمطلق فقد جنى القائل خطأ عظيماً واخطط عليه الامر فلا تغفل
 وقوله الا ترى انه معروض للتعديده ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رتبة في قولنا رتبة مؤمنة هو المقيّد لا
 المطلق والمؤمنة بهذا المقيّد قوله والالزام حصول المقيّد بدون المطلق منه ان لا يسئلزم ذلك محالاً ومحتاج
 هو من الحق والذات لا يمكن تخلف المقيّد عنه انما هو المفهوم الكل القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو
 ليس معنى الرتبة في قولنا رتبة مؤمنة وبالجمل لفظ رتبة وان كان الالزام على العينة القدر المشترك بين الافراد في الجملة
 لكنه بقوله المطلق اذا استعمل معه وقوله المقيّد اذا استعمل مع المقيّد فلا يلزم من وجود المقيّد في الخارج وجود
 المطلق بل انما يلزم منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكل تشد ان ههنا كلاماً من المحقق اليها في حواشي
 زبدة في مباحث المفاهيم وهو انه قال قد بين ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفقة قد قيدوا المطلق بمفهومها
 في حواشيه في الظاهر رتبة اعنى في الظاهر رتبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفقة حجة عندهم كيف يقيّدون به
 المطلق فانه هذا الا التناقض والجواب ان مفهوم الصفقة ان يكون في مقابلة مطلق كما في المثال لا يخفى

على ان كان هناك عمل في فطر ارضه من وادى بني بنيم
 السطيل انهم اشتد السام ودامت المشاقتى فان
 فيه وجوه كثيرة انقصا دمه بني عديم سنان في وجوه
 آثرهم كارب بنيم ومنهم العصار ولونهم في محل
 الحان موجهه همد المشاقتى لا سنان في الدخول في
 لعدم سنان فيهما نظرا الى المشاقتى فليز الشاقتى
 على القول بعدم بحسب خبره ثم الوصف الا انما اعمل
 بالمعهوم انما فانما نورا الا لا ظاهرو وهو موصوف
 العام على الظاهر عند الشاقتى الحسية بمعنى فاق
 المشاقتى في البنية المنقصة المحل ولد الشع
 هها على عدم حمل العام على الخاص سبعة

جاء العالم في الثاني ليس مفهوم الصفة تجزئة عند من فلا يلزم من الحكم بحجج العالم نفى حجج الجاهل الا اذا قامت شبهة
 على ارادة ذلك كما ان الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه تجزئة كما نقله مذهبنا في هاتين الاصول
 فالعالمون بعدم تجزئة مفهوم الصفة يحضون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لموافقهم في تجزئة ما اذا كان
 في المقابل مطلق رجحاً للتأسيس على التاكيد وقريب من هذا الاعراض على الفائلين بان الامر حقيقته في الوجود
 كيف قالوا الامر الوارد عقيب المحر حقيقته في الوجود انتهى اقوال ولا خفاء في بطلان الاعراض ولا وقع لهذا
 الجواب اما الاعراض فلا ت مفهوم قوله اعنى في الظاهر رتبة مؤمنة عدم وجوب عنى غير المؤمنة لآخره عنى غير
 فلا يلزم جواز عنى الكاف و حمل المطلق على المقيد اما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهومات المطلوب ان كان
 عنى فرد واحد فلا يرب ان مع وجود عنى المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة بعد وجود
 المؤمنة وحصول الامتثال بوجود الطبيعة في ضمنه كما ينبغي طلبه يحصل الامتثال بغيرها فيكون الايمان ثابتاً
 فلا منافاة بين القول بعد تجزئة المفهوم وجوب حمل المطلق على المقيد وقوله اعنى رتبة مؤمنة بان المراد منها
 ان كفارة الظاهر عنى رتبة مؤمنة لا تجزئة لا يجب عنى رتبة مؤمنة فهو ان كان يصح الاعراض في الجملة ولكنه
 لا يتم ايضاً ان يكفى في نفى جواز التعرض هذه المظن مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن
 هذا التوهم في العام والخاص المتوقفين في الحكم واليقين والاثبات مثل قولك اكرم بغيرهم اكرم بغيرهم اطول فان
 وجوب الاكرام في البعض بناء في وجوبه في الكل ولا يجوز في المطلق والمقيد العدل العمول الا في رتبة المطلق ولذا
 نرى متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثم وقد ذكرنا ما عندنا على هذا الاتفاق في ابتداء قانون بناء
 العام على الخاص فليرجع اليه واما خصوصاً الحمل بالعام والخاص المتناهي في الظاهر واما الجواب فبقية انه يفهم من
 التناهي في الجملة فقد ظهر لك بطلانه ولذا لا حاجة الى التمسك بالاجماع والايضا لا يثبت تجزئة المفهوم في الخاص
 بل انما يثبت وجوب حمل المقيد والنظم ان العلامة انهم لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يخصه الا ان كتابتها
 لا لاخط وايضاً التمسك برجح التأسيس على التاكيد ايضاً كما لا ينافي في المسامحة اذ هو مما يصلح ترجيح مواردها
 ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل ان فيها محض الفائدة المقيدة في اعتبار المفهوم فتقع الاختصاص بها نحن فيه انما يتحقق
 بحمله على رتبة الاصلية ايضاً وما ذكرنا بنظم ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع عقيب المحر فقد مر التحق في قوله
 لتسا على المقام الثالث انه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام الفعل اليه حصول الا
 باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على المبدل وقد عرف في العام والخاص ان الخاص مبين لا ناسخ الا في صورة
 تقدم العام وحضور وقت العمل به فكل المطلق والمقيد واحتمل من قال بكون المقيد ناسخاً اذا ناسخ عن المطلق
 والنظم انه لا بشرط حضور وقت العمل للشيخ بان الدلالة لا بد ان يكون مغايرة باللفظ فلو كان المقيد بياناً للمطلق
 لكان المطلق مجازاً فيه وهو فرع الدلالة وهو متفق عليه والجواب منع لزوم المغايرة ولا يلزم منه شيء الا ناسخاً لبيان
 وقت الخطاب لا دليل على مناعه واجيب ايضاً بالنقص بصورة تقدم المقيد فالمطلق الوارد بعده لا ينافي
 ان يرد منه المقيد من دون دلالة وبغيره الرتبة لا تسلا من عدم ايضاً واعرض عن الاول بان تقدم المقيد
 يصلح فيه لاستفال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس على الثاني منع تناول الرتبة للتأنيص حتى يكون
 مجازاً في التسمية ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والثابع الشئ وهو ما كانا متفقين مع اتحاد التو
 حكمه وجوب العمل بهما اتفاقاً ومثله الاكثر من بقوله كفارة الظاهر لا تغنى مكاناً لا تغنى مكاناً كافوا

[illegible]

وأورد عليه بأنه من مخصيص العام لا يفيد المطلق فإن النكرة المنقبة تفيد العموم وبذلك بعضهم يقول لا تغنى المكاتب عن
 المكاتب الكافر مع نفي ذلك بعدم ضدا لا استغناء بل جعله من العهد الذهبي وأورد عليه بأن معناه لا تغنى مكاتبنا
 مامن المكاتب على سبيل البديل والاحتمال من غير قصد إلى الاستغناء ويكتفى لا مثاله لعدم غنى فرد واحد من المكاتب فقط
 ويجملح أن قوله لا تغنى مكاتبنا كقرايان لهذا الفرد المنقبة فمن أين يحصل الحكم بعدم إجراء اعتناق المكاتب أصلا كما قالوا
 في حكم هذه المسئلة بتامع اعتبار مفهوم الصنفه أقول ويمكن دفع الإيراد عن مثال الأكثرية بأداة الجنس فيكون
 شوبن التمكن ويصلح المثال الثالث بآية باردة المهية بآية مكاتبنا بآية لا حاجة إلى جعله من باب العهد الذهبي مع أنه
 في معنى النكرة ولا بدفع الاشكال مع أن النفي بعد الاستغناء لا فائدة فيه إلا أن يراد دفع قوله أن يجعل من قبل الله
 لا يجب كل حال فخر ولا فاللهم داخل على النفي التام فيفيد نفى العمول لا عمول النفي فهو في المطلق من العام وأما
 ما ذكره المورد من أن معناه الخ فقبه أن أن أراد أن مكاتبنا مامن المكاتب على سبيل البديل والاحتمال من غير قصد
 له مع وصف كونها مفعولا فوعين النكرة المنقبة المفيدة للعموم وأن أراد بعد اختيار المكاتب بغيره في غير معنى فهو
 مع هذا اللفظ بل يحتاج إلى تفهيم ما صار وقع ذلك فكيف يكون المقيد بآية لا كما ذكره إذا البيان إنما حصل باختيار المكاتب
 ذلك الفرد وأن أراد جعله من باب جاء رجل من أضواء المدينة فوعين ما فيه مما تارة ليس من موضوع المسئلة في شيء من هذا
 الصق بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه في الضربة لا بد أن يكون مراد من بدل المثال بذلك غيره هذا
 نعم بفتح ما ذكره لو أخرج النفي عن معناه إلى معنى ثباتي مثل أن يراد منه أن يكون على الترف مكاتبنا ما ربح ثم معنى المطلق
 ويكتفى في لا مثال لعدم غنى فرد واحد إلى آخر ما ذكره لكتك خبر بآية خارج عن مفاد الصنفه وأغلب موارد الاستغناء
 في الشرع والعرف والضم من مثال ذلك بيان مورد الغنى لبيان مورد بقاء الرق فاللفظ بالذات غنى عن المكاتب
 إبقاء الرق للمكاتب مع أن رادوه قد ما بعد التقييد من العموم كما بعد ضربة غالباً أو بصير المخفج كون غير ذلك النفي
 من الأفراد حكوماً عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تغنى مكاتبنا ما اعتنى من عدمهم من العبيد وهو أن كان يتم في مثل هذا
 المثال لو كان ما لك المكاتب لغنى مكاتبك لكن كيف يتم في مثل لا تغنى أصداً ما إلا أن يخرج البصر إلى الغنى لا ثباتي مثل
 أن يتي إذا أصبهم صبوا فابوا منها واحداً ويجوز لكم قتل الباقية وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم أن الحكم بوجود العمل
 بالمطلق والمقيد هنا لا يتم إلا بغيرها عامات وأخصاً والظن أن ثباتهم على تلك مبنى على ثباتهم المشهور ولا تغنى
 الذي ذكرنا من أراد المهية لا بشرط يمكن الجمع بينهما يحمل المطلق على المقيد لله تعالى أن يعتد على الإجماع في ذلك بحيث
 أن يكون ذلك كاستغناء عن اصطلاح عند أهل العرف متفقاً عليه وهو كما نرى وإن أريد الإجماع الفقهي فلا يخفى بعده
 الثالث وهو ما كانا مختلفين مثل أن ظاهرنا غنى فردنا فلا غنى وفيرة كقوة فحكمه عمل المطلق على
 المقيد وجهه ظاهر مما تروا أم الثالث كاطلاق الرتبة في كقارة الظاهر ونقيدها في كقارة الفعل فذهب إلى صحة
 فيه عدم الحمل كقوة بين الأقسام المنصورة فيه في كونها مثبتين أو منفيين أو مختلفين وأختلفوا في كونها
 المحققة المنع عنه ولم وعن أكثر الشافعية أنه يحمل عليه أن أفضاء العباس وجدته رابطاً وعن بعضهم الحمل على وجهه
 لا يلبس بالذكر والحق ما اختاره الأصحاب لعدم المنقصة **الباب الخامس من في الحمل والميتين والظاهر والمأول** قالوا
 الحمل ما كان دلالة غير واضحة بأن يترد بين معنيين فضاء من معانيه وهو قد يكون فعلاً وقد يكون قولاً أما الفعل
 فحيث لم يقرن بما يدل على جهة وقوعه من الوجوب التبدل غير ما كما إذا صلى النبي ثم صلوة ولم يطم وجهها وأما القول
 فهو وأما مفرداً ومركباً أما المفرد فاما اجماله سبب تدرجه بين المعاني لشيء كالتلفظ في أول الأمر كالفرد أو لشيء كال

لأنه إذا كان للاستغناء
 كان النفي داخل عليه
 فيكون النفي للعموم لا للعم
 ولا يكون المطلق موافق
 في العام

هذا المورد
 من غير قصد
 من غير قصد

اس يكون النفي عن اعتناق فرد ما
 من المكاتب ارشاداً إلى اعتناق
 فرد واحد غير المكاتب وهذا استثناء
 في صورة فادوه وهو ما إذا كان
 المطلق ما لك المكاتب وغير مكاتب
 إذا علمت قدر جعله في العهد
 الذهبي مع عدم ارادته العموم
 لا يفي في ما فيه لا يمكن
 تأويله بخلافه كقوة مثال
 لا تغنى المكاتب بأن يكون
 المراد ارشاداً إلى فرد واحد
 غير ما هو من صنف المنفي

بغير فرد ما
 بالقياس إلى
 هذا
 هو المورد

هذا هو المتن الذي وجدته في نسخة بخط الشيخ الفاضل...
والله اعلم بالصواب

كالخيار والبيشراك المعثور وهو في الوارد منه فدمعتا عنده غير معين عند الخاطب في ذلك ما في الاخبار مثل جاء
رجل من اهل المدينة واما في الامر والاوامر والاحكام مثل ان نذبحوا بقر واعقروا بقره اذا اراد بها المؤمنة والى هذا
ينظر فلو لم ان الخاق والمقيد بيان لا ناسخ وفولهم فيما سبنا انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما ظاهره
مرادهم بكونه مبيها بالخاق المسلم لا طلاق الجمل عليه هو الجمل في النظر الثاني ومرادهم حاله ظاهر هو الظاهر على الظاهر
وفي النظر الاول فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والجمل والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق مجازا
كون الخاق والمقيد بياننا هو ان الخاق والمقيد يكفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق كان مرادهم مقبعا عنده بهما عند
الخاطب وهذا هو الاكثر في الاحكام والافعال فيمن العام والمطلق بغيره نزل على ارادة مرئيه خاصه من العام
فروا عن من المطلق ولكنهم يفتن ببيان ذلك المنة فذلك مجمل في اول النظر ايمه ولكنهم يجازع ولا يقول ان حاله ظاهر
فان الفرية اخبره من الظهور في اول النظر ايمه وقد يجعل الاجال باعتبار الاشتراك المعثور قوله وانما هو مخصصا
باعتبار اماكن صدقاته على كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو العشرة غير الخفية فانه يرجع الى الاشارة الى الفدية
المخرج من المال المذكور في التمسك الزكوة مثلا فالاجال سبب اشتراك العضو اما هو فيما لو قال اخرج فدا من مالك
اراد فدا مقبلا ولم يبين واما اذا سمي ذلك الفدية بالحق فسمي الخاق معتبر لان المراد منه هو الفدية المذكورة فالاجال في حق
انما هو باعتبار الاجال في سماء ومن الاجال مراد واللفظ بين مجازاته اذا قام فريته على نفق الخفية وشارف مجازاته واما
المركية فاما ان يكون الاجال فيه مجمل مثل قوله اوفعوا الذي بيده عقد النكاح المنة في دين الرقي وولي المرأة او
باعتبار خصيصه مختص بمول مثل اقلوا الشركين لا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحل لكم بهيمة الانعام الا مثلا
عليكم واحل لكم ما واء ذلك ان ينفقوا باموالكم محصنين لهما الذمعة الا حصة فانه قد يفي بمقتضى الخطا كما في احصنت فوجبا
وقد يفي بمقتضى التزويج وقد يكون الاجال سببا في مرجع التفسير بان ينفق ما يشاء من اجله في كل ما مثل من
زيد عمر او اكرمه ورجع الصفة مثل زيد طبيب هل حاله كون المهارة في الطب ولزهد مطم اذا عرفت هذا فاعلم
ان التكليف بالجمل جائز عفا وانما شرطه وتوهم لزوم التبع لعد الا فهم فاسد لان ذلك ثابته اذا كان وقت الحاجة
الفائدة فيه قبل الحاجة لا سيما والتهويل لا مثال ونوط بين التفرع وفوقه في الايات والاحكام اكثر من ان يحتاج
الى الذكر وقد سمع بعضنا وسمع شحات ههنا فوعا منه الا قد ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجال في
ابناء السيرة لانه لا من جهة اليد ولا من جهة الطمع وذهب السيد المرتضى وجماعة العامة الى اجالها بسبب اشتراك البدن
وبين كل واحد من ابعاضها وقبل ايجالها باعتبار القطع ايمه لا شراكه بين الابانة والتزويج حتى لا يسد مع خور
منها ان البدن يطلق على الجمل وعلى كل بعض منه كما ان غوصت بك في الماء اذا غوصت الى الشايع والى الزند والى
الرفق واعطيت سبكا وكنت بيك مع انها اتما حصل بالانامل والاستعمال ليل الخفية فيشتراك قال وكنت فينا
زيد بجري بجري قولنا ان ان كاشفة قوم لان الانسان يقع عليه جملته يخص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على
ابعضها بخلاف البدن ويظهر من ذلك استدلال من يعين القطع ايمه في الاجال والجواب ان استعمال اعم من
كامة مراد التبادر على الخفية والتبادر من البدن اتما هو المجموع الى المنكبت الشاهد على ما ذكرنا انه اذا قبل فلا
يبدى وجه قوله ايم موضع من يد به وجه لا ايم منه به وجه نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليه واليه وسلم
انه موضوع للمفهوم الكل الذي مصلته هو مجموع ذلك العضو ولا ريب ان لو كان اليد موضوعا لكل واحد من
لصح الاستفهام بانه ايم في الابد ومن القطع الابانة والمقابلة بالانسان وتقبله في مقابل البدن وذلك لان

هذا هو المتن الذي وجدته في نسخة بخط الشيخ الفاضل...
والله اعلم بالصواب

هذا هو المتن الذي وجدته في نسخة بخط الشيخ الفاضل...
والله اعلم بالصواب

منه

والصيام او لغو باذ حكم واحد فلا اجمال وان كان لغو بالكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اخبره الاكثر
واحسن جوابه بانحرجه وتوضيحه ان الفعل المنفي في هذه التركيبات كان من قبيل العبادات فقلت بانها حقيقة
شرعية في الصحيح منها فتح يصح نفى الذات ويمكن حمل التركيب على الحقيقة لغوية لعدم منافاة وجود عامة اركان الصلوة
التي يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسمي لا تعني اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول ومع فانا
الحمل على المعنى الحقيقة فحملها عليه والمانع عن ذلك ان لا يكون الاكتمال في اركانها وجود اركان في الجملة وقد انفي اعنا
ذلك على هذا القول فاذ صحت الحمل على نفى الذات فيعلم ان ذلك ليس كذلك ما تقدم مع ذلك لان اركان من مثل الطهور والعا
شرطا او جرحا والامتناع نفي ذات فاعلم بذلك النفي كونهما شرطا او جزءا ابستم فتنفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن
من قبيل العبادات اركان ولم نقل بكونها حقا في الصحيح بل تكون حقيقة في الاكتمال فان قلت ايثوث معنى
لهذه التركيبات بنى المراد من امثالها نفى الفائدة كما في قولهم لا علم الا مانع ولا كلام الا ما فاد فحمل عليه ويبر
عن الفائدة بالصحة اذ كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتيب لا اثر وهو ما في الفائدة وان لم ينقل بثبوت ذلك
فالامر مترددها بين ان يكون المراد نفى الفائدة او نفى الكمال واذا تردد الامر بين هذين الجانبين فنقول ان نفى
الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفى الكمال فحمل عليه فلا اجمال ابستم اقول وبما حققنا في اول الكتاب
نغزاة لا حاجة الى اتمام كونها حقيقة شرعية في الصحيح بل يكفي اذ الشئ من اركان الحقيقة الحقيقة منها ثم ان
بافتيه الجاز ليس من باب ثبات اللغة بل من باب تعيين احد الجازات بكثرة التعارف وكذلك بقى هو العبد
اذا كان بلا منفعة والمراد بكثرة التعارف كثر اذ هذه الجازة ظاهرة في العرف لا صيررها حقيقة فيلتاض
ما تقدم احسن القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفى الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب ان
ان اهل العرف مختلفون في الفهم فبعضهم يدعي ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهمه وان
اريد ان اهل العرف متردون بمعنى عدم استقراء اى احدهم على شئ لتساوي الاحتمالين في كل مورد فقلت الامم الزيد
وان لم ينفى البتة واما بعد التامل فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اردت ان الالفاظ
في الفهم بقى من قوله لا صلوة بحار المسجد الا في المسجد نفى الكمال ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفى الصحة وهكذا
قلنا ثم بل الظاهر في الكل نفى الصحة والاجماع وسائر الادلة هو الحجج عن مقتضى الظاهر في الاول وبطلان الفصل وجوابها
تأنيدهم بانهم وانما ان الفصل من يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيح الثالث اختلفوا في
التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرميت عليكم اهلناكم والحج والحجزة والمبنة واحلت لكم هيبة الانعام
وما وراء ذلك والطيبات غير ذلك وكل غير لفظ التحلل والتحريم من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحسن جواب
عليه بان استقراء كلام العرب يعيدان في مثل ذلك المراد هو الفعل المقص من ذلك كالاكل من المأكول والشرب
من المشروب اللبس من الملبوس الوطي من الموطوء وانت جبر بان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشئ قد
ينصف بكونه مأكولا وبكونه ملبوسا وبكونه مشروبا هكذا المشرب فقد يقصد بالحجزة الشرب فقد يقصد بالبيع وقد
الشري غير ذلك وكل قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالمبنة المشتملة على اللحم والشم والاهاب الغظم
الصوف والمقص من الاهاب قد يكون هو اللبس قد يكون الاستسقاء به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فإرادة
المتكوح والموطوء من الامتياز البنات ونحوها والقول بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا بارادة بعض التثنية
منها فسمها بلة المراد بالرجل وخلقها التثنية يصح ان يؤول المقصود منها التعارف منها الوطي واما مع عنوان الا

منه

منه

ان

والثبوت بدون فنية على ذكرها في مقام بيان التحتمات والحالات من حيث التباح فبشكل دعوى ذلك وكان المنية في
مقام لم يظهر فنية على ان المراد بيان لما كولات فالاستصحاب والاكل والحقاذا الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية
فلو قيل حرم عليكم شحم المنية فلا يحكى ان الاجمال ثابت وكلامه فيما ظهر من الظاهر ان راد من الافعال والظلمات
مراد المنية هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شئ مع تعدد الافعال لا في مثل انية التحريم المنية بات المراد بيان من يحكى
تكمالها من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان الاجمال فيما لا فنية فيها ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على
التلا يلزم التعيين في كلام الحكم وعلمه عرفا بقايد و احسن الفائل بالاجمال بات تحريم العين غير معقول فلا بد من
فعل يصلح متعلفا له لان الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اعتبار كل الافعال المتعلقة بها لان الامتثال
خلافا للاصل فلا يتركب بفقد الضرورة وهي ترفع باعتبار البعض ولا دليل على خصوصية شئ منها فيرفع الاجمال و
اجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية لان ظهور ما هو المقصود في العرف يرجح ذلك اقول وقد عرفت مشا
ذلك فالخصيص في الجوابات ما لم يثبت من الخارج مرجح لاحد المتخالفات على الجميع او فلا يرفع الضرورة الا بذلك
فغوله وهو يرتفع باعتبار البعض مطلقا **فان** البين يقضي الجمل فهو ما دلالة على المراد واضحه
وهو قد يكون يتينا لنفسه مثل قوله نعم والله بكل شئ عليم فان فادته شمول علمه بكم بكل الاشياء بنفس اللغة لا
بشئ خارج وفي هذا المثال تماثل اذ العام ظاهر في الشمول وليس يقرر مع انضمام الخارج اليه يصير
لكنه ليس مقتضى اللغة قد مر من ان في بين النصوص الظاهرة في محله ما يستفاد منها وقد يكون مع تقدم اجمال
كقوله نعم افعلوا الصلوة بعد حصول البيان بفعله والعام المحض من غيرها ونسبة القسم الاول بالبين اما
واما لا من باب صنف في الركبة فان اهل اللغة وضعوه مبتدئا والبيان ما حوز من بيان بمعنى ظهور امر او امرين وهو
بين الشئ وبين وهو اما المراد به فعل البين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلم بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك
اي ما به التبيين واما متعلق التبيين وهو المداول في معناه ح العلم من الدليل وقد يتبع ما به البيان مبتدئا على لفظ
الفاعل وهو يحصل بالفعل اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول من الله نعم كقوله نعم صفاء فاعلم فانه بيان
في قوله نعم ان قد يجوز ان يرفع على الاصح ومن الرسول كقوله نعم فيما سفل السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المأمور بها
واما الفعل فهو قد يكون دلالة على البيان بمواضعه كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد
اقام الشعر وغيره او غيرها كما بين في الصلوة والتج بفعله وانما نزل بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كما ذكره
في الشائنة بغير ثبوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم يكون الفعل بانه اما يعلم بالضرورة من نصه او بقوله ان ما
فعله بيان للجمل وامره بان يفعل مشاها لما فعله مثل قوله صلوا كما رايتوني افعلا فانه ليس فيه بيان فولي لا فعل
الصلوة بل حالة على ما فعله في الخارج ففعل ما توهم ان هذا بيان فولي لا فعل او لا دليل القفل كما لو امر بفعل
بجمل وفعل فلا يصلح لكونه بيا فالفعل يحكم بانه بيان له ولا يلزم ناجر البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العلماء
في جواز كون الفعل بيا فانه محجبا بان البيان بالفعل يوجب الطول فبناجر البيان مع امكان تفجيد وقته الا انه قد
يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم ناجر البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكن الشرع وبعد ما شرع
احاج انما امر الى ما ن طويل لا يسمي ذلك ناجر البيان عرفا كما لا يسمي بذلك في القول في الزمان المحتاج اليه
ثالثا انه لا يمنع في هذا الناجر شيئا اذا كان اصله وادبعا ان امتناع ناجر البيان مع امكان الفعل انما يسلح
اذا كان عرفيا فالحاجة وهو خارج عن الفرض **فان** من

٧١
بأن المجلد عن وقت الحاجة لاستلزامه بخلاف ما لا يطاق وأما فاجره عرفت الخطاب بقوله أقوال ثلاثة المشهور
الجواز وفصل بعضهم فحوز في غير ما لا يظهر وأما ما لا يظهر كالعالم والطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه فاجره
البيان وأما مع البيان الإجمالي فلا بأس ربما زاد بعض العامة عدم جواز فاجره البيان في المنسوخ عنهم فذهب إلى
لزوم افتراجه بالبيان الإجمالي بأن يفتى في الخطاب أن هذا الحكم سبيل منع وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة
على عدمه بل جعلوا فاجره بيان التماسه في شرط الشيخ لتأويله الجواز قطعه عدم المانع عقلا وفي وقوعه في العرف و
الشرع أما الأول فلما سببت من ضعف ما تمسك به المانع وامكان المصلحة في التأخير مثل توطين المكلف نفسه على
الفعل والغرم عليه إلى وقت الحاجة وفتووه للفعل حتى يكون عليه سهلا بل قد يكون التأخير صالحا لأن مع افتراء
البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه إلى وقت الحاجة سهلا وأما مع عدم الافتراء فربما يجعل كون المكلف
بما شق مما هو راد في نفس الأمر بوجوبه نفسه على الاشتغال بالسهل مع أن المطلوب منه هو الأسهل وفي صورة افتراء البيان
بارادة الاستقلال بوجوبه الأسهل كما هو في ذلك بين الأمر والتكاليف الحكايات القصص فما توهم بعض الفقهاء
يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب قطعه من عدم جوازه في الأخبار والحكايات نظر إلى أنها ليس بها وقت الحاجة بل المراد منها
التفهم ولا بد أن يكون مقفرا بالخطاب وجعله من الجاهل أن يكون المراد من الجواز فائدة مثلان ينفذ على ما هو
يحصل به ما يحصل من جهة المراد فيمكن تأخير زمان الاحتياج إلى بيان نفس المراد والعلم باصل الجواز حصول فائدة في ذلك
مثلان يؤقتل فلان مع أنه ضرب ضربا شديدا لاجل غداك لباث وفتوئهم أو لاجل نفير يخرج أعدائهم ويخربهم ثم
يبين أن المراد الضرب الشديد وأما الثاني فكثيرا حاجة إلى البيان أمانة العرف فلا تترتب صحه عرفا أن يقول الملك لأحد
من غلمانته قد أتيتك لبلد الغلاة فاذهب إليه في وقت كذا وأما كذب كتابه فانه بيان ما فعله هناك وأمره اليك
بعد استفرارك في عملك وأما في الشرع فمما قوله نعم أدرع لنا ربك بين لنا ما هي ما لوها ولم يبين نعم بقوله بقره
لأنا نحن ولا بكر إلى قوله نعم فاع لوها انتر لنا ظن وقيل أنه ليس من هذا الباب لظاهر قوله أن نذبحوا بقره فانه بعيد
التحيز وقوله وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في قدرتهم على الفعل وأما السؤال فتشدد الله عليهم وتقول عرابين
عباس بنه قال لو ذبحوا أي بقره لأجزة نعم ولكنهم تشددوا على أنفسهم فتشدد الله عليهم وفيه عيون أخبار الرضا لو
عدوا إلى أي بقره أجزاهم ولكنهم تشددوا فتشدد الله عليهم أقول ظاهر تنكير بقره بتدفع بالفرائض المناوغة وقوله
ما كادوا يفعلون يعني من جهة التواني في الامتنال ومن جهة عظم ثمن البقره فتشددوا أنه بلغ إلى ملاء مشكها
ذهباً فأرادوا أن يفعلوا ولكن الحاج ملهم على ذلك وإنما هم لموسى جداهم عليه وآما قول ابن عباس فعلى من
سليمه لا يحجزه وإنما حديث العيون معارض بما في غير الامام وما في نفسه على ابن ابراهيم عن الصادق وغيرهما
وقتها قوله نعم ائتموا الصلوة واتوا الزكوة والسارف والسارفة فاطعوا أي بها والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منها مع تأخير بيان تفاصيلها من الأركان والمقدار والشرائط الجزئية والنصاب تخصيص الزاني بالمحصن وأما بيان الثأر
في تأخير بيان ماله ظاهر منيحي وأما وقوعه في العرف والشرع أيضاً فأكثر من أن يحصى ومنها الآيات المتقدمة في
حكم السارف والزاني وغيرها وكفاك ملاحظه عموم التكاليف للظاهرين لبقائهم إلى آخر الامتنال جامعاً للشرائط
مع أن الصائم قد يرضى بالصائمة قد يرضى بالمصلحة قد يكون بين الصلوة إلى غير ذلك وأحسن المنافع مظم ما على
عدم التأخير في المجلد فبأنه لو جاز تأخير خطاب العري بالزنجية من غير بيان في الحال وهو منجى لعدم فهم المراد وجوابه
منع الملازمة للعري بينهما فأن خطاب العري بالزنجية لا يحصل منه العلم بشئ من أصناف الكلام وضرب القول حتى

ان الله يامرهم ان يذبحوا بقربانهم ولا يسلطوا عن النعيبين بقولهم

انه لا يثبت بين كون خبرا او انشاء مدحا او تائيدا او شاملا لان المحل فان الخطاب يفهم انه يريد به احد معانيه المحملة وبوطن
نفسه على الاشكال باثباته بين له انه مراد ولو فرض في خطاب العري بالتحقيق حصول فهم في الجملة للتسامع بفكر من المقام
كان له رجاء تفسيره فلا يتم بطلاننا للآدم ح وأما عدم الجواز فيها له ظاهر فيها الخج بر الفصل ولندكره وتجب عنه في الحجج
المفصل امل في الجملة فيها بناء فيما اخرناه وأما عدم جوازنا خبر بيان ماله ظاهر في توجيه خطاب الحكم بلفظه له حقيقة
هو لا يريد ما مر من نصب من خبره على المراد بل ذلك دلالة له على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقة وأما
الجملة فلا يمكن فيه ترجيح لاراده احد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي وينتفيح سبيل الجمل الحاصل في الوضع
فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة انهم بخلاف الحقيقة التي اراد منها المعنى المجازي بدون نصب الخبر
وبان الخطاب وضع للافادة وتبين مع العام مثالا مع تجوز ان يكون مخصوصا بين في المستقبل فلا يستبعد في هذه الحا
به شيئا والتخفيف في الجواب عن الدليل الاول ان مناط لزوم التبع من جهة اثره في الجمل وهو فيج وفيه منع كونه
الكبرى لغاية وفور التكليفات الانشائية كالتكليف بربهم بدعي ولذا وما قبل ان التكليف انما كان بالمقدّمات
وجزءه انما كان من جهة خوفه من ان يؤمر بنفس الذبح بعد الايليق مدح ابراهيم ذلك المدح وقتدرا لاشارة الى ذلك
والتكليفات الانشائية في العرف والعادة اكثر من ان تحصى وقد حقتنا في بحث تكليف الامر مع العلم بانقاء الشرط
فان كان مصلحة في نوطين المكلف نفسه على ظاهر العمول في وقت الحاجة وعلى الوجوب في الامر في وقت الحاجة ويحصل
له هذا الثواب شريطين له ان المراد هو الخصوص والتدبقي مانع منه وقتد بجاوب يمنع لزوم الاعراض لانه
يلزم حيث ينبغي احتمال التجوز وانقاره فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلق وقد فرضنا عدمه وما
يقى ان الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان مع فوات وقت الخبرية وهو الحاجة في هذا المقام وتجرده عنها بجملة على الحقيقة
لا مطلق الا ترى انه في الجملة اللفظ على حقيقة حتى يتم الكلام وان تجوز تاخير الخبرية عن وقت اللفظ كما في الجمل المنعاطفة
المستقيمة بخصوص انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بالذلة العقل وان يعلم السامع ان العقل يدل على خصصة
جواز تاخير الخبرية عن اللفظ وعدم لزوم الاعراض وكل قد جوزوا اسماع العام المخصوص بالدليل التبع من دون اسماع
المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص بوجوب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل التحصن فكذلك احتمال ذكر الخبرية في زمان
بوجوب ذلك وقت ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظن والمدار على الظنون في مباحث اللفاظ ولا ريب ان
احتمال التجوز ضعيف في حجب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم الخبرية وان المراد هو
وقد صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظاهر وما ذكره المحقق في معنى اصالة الحقيقة فهو مخصص بها
اشهاد به من جواز تاخير الخبرية عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت نشاغل المتكلم بالكلام محتمل
بجملة حال السكون عند كافيضه العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان التاخير في الطول والعصر كما فهم بل
لمدخلية التاخير في ذلك وأما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك فحقبه انه غير
مضّر لان اعطاء العقل المكلف رافع للاعراض لانه في خبره على ارادة التخصيص فان العقل والشرع مطابقان في تفسير كل
منهما الآخر ومع عدم تعقل الخطاب لا ريب في صحة الا ان يتعقل للعموم بحيث يشمل الفرد الخارج بالعقل وهو ايضا كما
عدم الاعراض ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص لا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الحاجة
ونلتزم فيه الاعراض ونمنع فيجركا من تأخير اسماع العام المخصص بالدليل التبع فلا دخل له بما نحن فيه من العام ان كان
خوطب الخطاب من لسان الموجه الى المراد انهم والعلم به على مقتضاه فلا وتعلما للخبر فيجرب فيه ما سبق من عدم

وعلم القائل

جوازنا خبر بيان المحصر عن وقت الحاجة وما عرفت الخطاب فاذا اقره قبله من الاعزاء جزأ لا تتركه على ظاهره فالتخصيص
 في الجواب منع فخرج ذلك الاعزاء حتى يبين للمحصر انما يذكره قبل وقت الحاجة واحالته على ما واصل وكذا في آما
 اذا لم يكن السامع ممن يراد منه الخطاب كالحج والعمرة والعقار البعث فهو ليس بحاجة اليك حتى يثبت عليه احكام الخطاب بل
 مخاطبة لا اخذ من العالم وكل من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به وآما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من
 الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذا بالنسبة الى ما نشأ على ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشاهدين فيخرج عن محل الترتيب
 فان الكلام في لزوم الاعزاء وفتح الخطاب فخطابناح هو العمل بمقتضى هذا العام الذي اتي به او سمعناه مع ما يقتضيه
 الادلة التي لم نذكر عليها وهي في الاصول بفتنا او ظنا لا خصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب التخصيص
 في الاصول فخطابناح هو العمل بما يفهم من مجموع الادلة لا الجاهل في هذا الخطاب ليس من باب الخطاب لانه ظاهر وانما
 ايقن وهذا الفرض الحاصل في زماننا الان هو انهم قد يحصل في زمنهم انهم ليس كل واحد في زمنهم انهم ليس كل واحد في زماننا
 عموما كان او خصوصاً بعنوان ان يراد منه فهمه والعمل به بل لا يمتنع ان كانوا يقررون اصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع
 اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب بمذاهب العامة وبتسوية التبع وغيرها فالكلام في الازعان يكون العا
 بافبا على عموما ما لا في غير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه غير الخطاب العام المحصور شفاها ما يرد به الانها مع عدم
 اسماع خصصه وما نحن فيه من قبل الاول وما ذكره المحجب من قبل الثاني وبينها بون بعيد هذا مع ان الشروع والقبلة
 في التخصيص اعم اصله الحقيقة في العام وذلك لا يوجب ناسي القاعدة التي في علمه الامر وهو ان مجرد احتمال الجوز
 بوجوب التوقف عن العمل على اصل الحقيقة مع اننا قد اشرنا في محبت البحث عن المحصرات البحث عن الجواز معنى والبحث عن
 المعارض معنى اخر ولزوم التوقف عن العمل بظاهر الدليل حتى نتفحص عن معارضه عما كان الدليل وغيره من الظواهر مثل
 الامر التوقيعي عن التوقف عن حمله على صالة الحقيقة حتى يعلم عدم الفرقة على الجواز وهذا التوقف الذي اوردته المحجب
 باب الاول لا الثاني وقد يجاب بالقض بالشيخ وتوجيه ان المنسوخ لا بد ان يكون ظاهراً في الدوام وان كان عن
 الفران الخارجة لا من دالة اللفظ والحقيقة فبعد محي لتاسخ يعلم انه غير مرد ومن هنا التجاء بعضهم الى القول
 بلزوم افتتان المنسوخ بالبيان الاجمالي وهو باطل فاما الجواب عن قوله ان الخطاب وضع للافادة الى اخره فهو
 منقوض بنا خبر بيان الجمل وثابتاً بان لفظة حاصلة من العرف والتوطين على الظن **فقد عرفت** قد عرفت
 وجوب بيان في الجملة **عالم** انما يجب ان يد الله انها من الخطابات ومن لا يريد ان يثبتها بالضرورة بالتكليف
 بلح كونه في الاول دون الثاني فان اوله فيها من فعل ما تضمنه الخطاب بان نفهم فعلا كالعالم في الصلوة
 فلا يراد منه الا معرفة المضمون لا رشا والغير كسائل الجحش له والثالث قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب بل انما هو
 بالنسبة الى سائل الجحش وقد يراد منه فعله كالعبادات بالنسبة الى العوام ومساكن الجحش بالنسبة الى النساء
 ونفهمهم الاخذ من العالم **فان** قد عرفت معنى الظن في اقسام الحكم ونفهم على معنى الما قبله ونقول
 ههنا انما الظاهر ما دل على معناه ولا يظن انه اجتمع احتمال غير كالاتفاظ التي لها معان حقة اذا استعملت
 فربما يجوز سواء كانت لغوية او شرعية او غيرها ومنه الجواز المقتضى بالفرقة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا
 الما قبله في الاصطلاح اللفظ المحم على معناه المرجوح وان اردت تعريف الصحيح منه فربما يفهمه بفرقة مقضية
 له والفرقة اما عقلية مثل قوله نعم بآلة فوق ايديهم ومثل بصل الله من اشاء ويحكم من اشاء واما لفظية كحل
 اية الصدقة على بيان المصير لا الاستحقاق والملك بفرقة ملاخطة ما قبلها وهو قوله نعم ومنهم من يترك الصدقة

فان اعطوا منها رضوان لم يعطوا اذ اذ لم يخطون فالأبزر عليهم وروى كما اعتقدوا انهم يجوزون في ذلك بل انهم يصرون
في مصرفه وثمره ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف واحاطتهم وربما يكون الفرق مفصولا مثل الاخبار المحصورة
بالسنن والاجماع وغيرها وان شئت جعلت المجازات كلها من باب الما قول بالفتنة الى اللفظ مع قطع النظر عن الفرق سواء
فارها الفرقين او فادها فمع ملازمة الهيئة المركبة من اللفظ والفرق ظاهر ومع قطع النظر عن الفرقين ما قول وهو بعيد
والتحقيق ان يقال المجاز ما افترق بالفرق من الدالة على خلاف ما وضع له اللفظ والما قول ما لم يفرق به وعلى هذا فالبد
في الآية ليست مجاز بل هي ظاهرة في معناها الحقيقية عند عامة العرب مجوزة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والفرق
على هذا الجمل هو العقل وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا رابا سدا برحى بد الله فوفى ابد بهم وعلى هذا مكل الجملان
لها ظاهر في آخرها عن وقت الخطاب ثلاث وكان العموم المحض بها هو مفصول عنها واطلق عليها المجاز توسعا من اجل
احتمال ان يكون الفاعل او منها حين التكلم ما ظهر او اذ انما يصيب من غير علمها حين التكلم بها فلا يخفى علمها ولا يجوز
ان تكا بالثاويل الامع نعتا والجمل على الظاهر بان يخفى عليه وبل يترجى على ظهور اللفظ وكما ان الراجح متفاوت في مقدار
الرجحان فالمرجح انهم متفاوت في قرب وقها بعيد وقها ابعدا اما لا يجهل اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه
تفاوت الفرق البعدا كما يكون لبيك وانها ام التاخرين وانفالا لهم وتفاوت الفرقين فيما يكون اللفظ عند
ظاهره عند الآخر ثاويله وبالعكس فقد ذكر الاصويون في فام التاويل وفيها بعيد هل كتبهم الاصولية ام لا
فابده في النقص لها والكلام عليها **الباب الثاني من في الأدلة الشرعية وفيه مقاصد المفصلة**
في الاجماع فان في الاجماع لغة الغزو والاتقان وفي الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حقيقته مودره
العلماء في حقه ولا فائدة في ذكر ما ذكره وجوها وبغدها فلفظ نص على تعريف واحد يناسب هذه العادة ثم تذكر ما يتنا
مذهب الخاصة اما الاصل وانما اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار فبعد الاجماع والاعد
اعتبار وفان العوام والخصيص هذه الامة لانهم لا يقولون بحجة اجماع سائر الامم وان افضى بعض ادلتهم ذلك واما
الشبهة فيلزمهم القول بحجة لان حجة الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو لا يختص عندهم بزمان ودون
واما ما ذكره العلامة في اول كتابه الفواعل وعنه من ان عصمة الامة من خواص بنيانهم فقد نقل الحق اجماعهم
عن والده عن مشايخهم الله ان مراده العصمة من المنع والخسف في حوز ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الذي
لاخراج ما ليس منه مثل العقليات المحض والدني اعم من الاعتقاد في الفرق وفي عصر من الاعصار لعدم اشتراط
اجماع ما مضى وما ياتي فالعلم يخفى بعد اجماع واما الشك في ان اتفاق جماعة يكفي اتفاقهم من اى المعصوم
بوافق ذلك مع ما حقه العامة به وقد يختلف عن قائم بغير ذلك اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع بظهور
المعصوم انهم لم يخلوا العصر عن معصوم عندهم ولا مع اتفاق جميعهم حصل العلم بانهم ما حوز من ثبوتهم
اصحابا متفقون على حجة الاجماع وروعه موافقا لاكثر الخلفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر
العلم به ومنهم من انكر حجة الكل ضعيف ولهم سبعة وسند بها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجة الامة
وكونه مناطا للاحتجاج ثم يتبعه بذكر الشك والتهافت في المقامات الثلاثة ولما كان مدرك حجة خلفا بالفتنة
الى مذاهب العامة والخاصة فلنذكر اول ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا
في ذلك على كشف عن راي المعصوم فلا حجة عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن راي ثبوتهم
ولهم في بيان ذلك وجوه ثلاثة اولها ما اشهر بين قدمائهم وهوائهم يقولون اذا اجتمع علماء امة النبي صلى الله

في حجة

مقصود من نظير المقام
كلية الكريء في الشال الاول
محرر بيان الاكتفاء
فعل الاجل بقول الامام ٢

على قول هو قول الامام المعصوم الغائب بعد لانه من جملة الائمة وسند ما فاذا ثبت اجتماع الائمة على حكم ثبت مو
 لهم فان قيل ان علم انهم قالوا بل ما قالوا بالائمة فلا معنى للاعتداد على اتفاقنا معهم فالاعتداد هو قوله والاكتفاء
 بقوله موافق لم قلت ان في بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكل ما اتمناه هو في العلم الاجمالي وما علم قوله في التفصيل
 فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك من باب كلية الكبير في الشكل الاول فان العلم بحقيقة الانسان في ضمن قولنا كل
 جون جسم اتمناه هو بالاجمال بالتفصيل حتى يسائر الدوام كما اورده بعض المنصوفين على اهل الاستدلال وهذا
 ينفع الشبهة التي اوردها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنشرة في شرف العالم وغريب مع عدم معرفتهم
 امكان لغاتهم فان العلم الاجمالي كما يمكن حصوله بلا شك وربك في صريحتنا المذهبية سيجي تمام الكلام
 وبالجملة مناط هذا التبرير في جهة الاجماع اني علمت بالعلم ان جميع امرئ متخذ منفعون على كذا وكذا كان ذلك فهو حجة
 الامام في علمهم فهو حجة وهذا هو السبب اعتبار هؤلاء وجود شخص محمول النسبة في جملة الجمعية ليعلم العلم الاجمالي
 ولو بدوا الاعتبار بوجوده في النسبة لعدم العلم باجمعهم تفصيلا لكان ذلك لعلمنا بانهم يريدون بحججهم النسبة في ذلك
 حاصله فرض امكان صوره يمكن القول بكون الامام فيهم اجالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم بانفا
 الجميع اجالا لا يتم المطلوب كذا ان خرج منهم بعض من يعرف بشخصه نسب مع العلم الاجمالي بانفاق الباقين ولكن
 الانصاف ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الاعلى سبيل النقل وان قال بعضهم
 ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخول شخص في اشخاصهم حتى يسبقه ذلك في الامام المستقر
 وثابتها ما اخبره الشيخ في عدته بعد ما وافق القوم في الطريقة السابقة والنظم ان له موافقا من اصحابنا
 ايضا من تقدم عليه ومن تأخر في هذه الطريقة وهي ان اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من
 الزمان لا يخرج عن حجة كيان زائد للمؤمنين شيئا ردهم وان نقضوا ائمتهم ولو لا ذلك لاختلط على الناس امورهم ونظم
 ثمة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجد في الامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له
 مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك ايضا كونه قول الامام ونحوه فقال اننا لانعلم انه قول الامام ونحوه لانه لو
 يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر خلاف الحق وبظهر ذلك منه في موافقا
 وبعض عبارات في العدة هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف لم يجد ما يدل على صحة ذلك القول
 ولا على فساد وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا لوجه
 يظهره والا كان يفتح التكليف الذي لك القول لطفه وقد علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك في مقام اخر وهو
 لو اختلف الامامية على قولين لا يجري بينهما التخييل لوجوب الحجة مثلا لو كان احدهما قول الامام ولم يشاركه
 احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فقال معنى اتفقوا ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام
 دليل من كتاب وسنة مقطوع بها لم يجز عليه الظهور والدلالة على ذلك لانه ما هو موجود من الكتاب السنة كما
 في باب اباة التكليف فيعلم بان على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه يعني على النحو الذي في هذه من الكتاب او
 السنة المقطوع بها وجب عليه الظهور وانما الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤولي الحق الى الائمة بشرط ان يكون معه
 معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف فداورده عليه بعض المحققين بانه يكفي الفاء الخلاف بينهما بان
 القول وان لم يعرف العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسبة في ذلك ايضا بل يفي بوجوده وان يبرر ذلك
 اصحابنا والذين على خلاف ما اجمعوا عليه نظرا في مناط كلام الشيخ في لسان الاجماع على الخطاء لما كان

[illegible]

باطلا وجب على الامام دفع ذلك وهذا يتم بنقض الاجتماع ولو كان بوجود مخالف بل مناط كلامه ان لطفه على الداعي
نصب الامام اوجب دفع الامر عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب دعاهم فلما لم يحصل ذلك علم انه راض على ما اجتمعوا
عليه والتحقق في جوابه منع ذلك اما الواجب على الله نصبه والواجب عليه التمسك بالاخبار والرفع عن الباطل ان لم
يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في عينه واستناده لا يتم وهذا في هذا القول السبيل المرفوعه وقال ولا يجب عليه الظهور
لان اذا كان في السبيل استناده فكل ما يعوقنا من الانتفاع به ونصرفه بما مقرر من الاحكام يكون قد انبأنا من قبل نقول
ولو اننا سبب استناده لظهر ما تنفعنا به وادى اليها الحق الذي عنده حاصل هذا الكلام هو الذي ذكره الحق الطوسي
في الخبر بل يجب في وجوده لطف نصرف لطف اخر عد به متاهدا مع اننا نرى ان خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجود
الى غير النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع قتل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد يجب
عن وجود الاختلاف في الاقوال بانهم اوتوا الاختلاف بيننا والاعلاجه وهو ان كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلاف
الذي لا يمكن ذلك منه لا يتم فيه ما ذكره بل لا يتم في الغالب كما سيأتي في ذلك نص لطفه في الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرنا
مرات عدم انطوائها للخالفه لعله كان له اجل فبغيره او مصلحه بان هذا هو الذي يذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة
لعلها افضت خلو الزمان عن الحجج ايضا وبان ذلك ينافي كون نفي المعصية خصوصا نفي كل الشيعة على امرهم
الحكمة افضت بقاءهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت المظن مع انه يمكن دعاهم بان
بعنوان الجهور والتبليغ بخلاف بينهم وبينهم ولا يكفي في ذلك وجود رواية مجملة معروفة مخالفة لثبوتهم لانه لا
يوجب دعاهم كما هو المأمور من طريقهم من طرحتهم الرواية الشاذة والقول النادر وما عدم دعاهم في المسائل الخلافية
وعدم رفع الخلاف من بينهم فلا يترضى باجها والمجتهدين في تقليد المعتكدين مع انهم اوتوا الخلاف بينهم فيظهر منه في خلاف
بانه راض واحد في التقيض لمجتهدين باخر لمجتهدين اخر واما فيما اجتمعوا عليه فليس الرضا بشئ واحد فلا يجوز مخالفته
اقول في حق الحكمة الباعنة على نصب الامام وعلى انفاذه جميع الاحكام سيما اذا شئت لعدم المكلفون فلا يرون
العامة وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا واضح سيما في مسائل الفروع واما كون نفي المعصية حجة فهو اما بسط اذا
علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ثم واما رضاه على بقاءهم على معتقدهم فهو
لاننا في جواز مخالفتهم بدليل بل المناظر عنهم في مخالفتهم اذ ذلك انهم من باب الرضا باجها وهم في حال الاضطرار كما في
المخالفات ان ليس في كل قول من الاقوال مخالفة حدث وان لم يزل بما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من فاسد نحو
خطاء وغفلة وقع ذلك نقول بان الامام راض باجها به وبغلبه مقلده له فلعل اجتماع هؤلاء ايضا يكون من
الغيبيل ولا مانع من مخالفتهم اذ اول عليه دليل بل ان بعد من مخالفتهم للشهرة بهذا الكلام يعتقد عدم جواز مخالفتهم
وانه لا يمكن ان يثبت دليل يبرح على الشهرة وهو لم يبق عليه دليل ولا يعتقد اثبات الاجماع كما هو مرادك والعلم بوضا الا
بذلك بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه ايضا من الاجتهاد ان المعقود واما ردعهم بعنوان الجهور والتبليغ فيجب
رضا الامام ثم باجها والمجتهدين في عمل المعتكدين كما ذكرنا فلا دليل على وجوب الرفع عن هذا الاجتهاد الخاص الذي اجتمع
عليه جماعة ورضاه على هذا الاجتماع لا يتم الا من جهة كونها باجها وهم المعقود عنهم وذلك لا يوجب عدم رضا مخالفتهم
اذا ادعى دليل الى مخالفتهم مع ان جريان ما ذكره في مثل زماننا في غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن تبين هذا
الطريق فيما لو اجتمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على قولين او ثلثة بالاخبار مثل قوله عليه السلام
يجمع بيني وبين علي الخطاء ونحوه بان يقول بمنع اجتماعهم على الخطاء فلو كان ما اجتمعوا عليه خطاء لوجب على الامام ردعهم

في حال

الاجتماع ويلزمه لاكتفاء مجرد الفاء الخلاف لكن الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وتحتها وسبغ الكلام فيها مع
 ان مدلولها المطابق يقتضي اجتماع كل الاثمة ومع عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها وانها ما اخبر بها
 من محقق المناظرين وهو انه يمكن حصول العلم برأي الامام من اجتماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالفتهم
 لهم وكذلك يمكن العلم برأي كل رئيس من الاطراف افعال معتد بها لو فرض ان فيها تلك المدة ثقات عدول لا يرون الا
 عن رأي فيهمهم ولا يصدر عن الاعن معتد به فاجتمعوا على فتوى من دون ان يسندوه اليه فيهمهم ولم يعلم مخالفت
 لاحد منهم فيمكن حصول العلم بذلك بآراء فيهمهم فكذلك يمكن العلم بفتوى جميع كثير من اصحاب الصادق من قبل
 زكوة بن اعين ومحمد بن مسلم وكتب المراءى في رتبة وعونه العجل والفضل في ارباب الفضلاء الثقات العدول وانما
 من دون ظهور مخالفتهم ان ذلك فتوى امامهم ومعتد به وطريقه ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقه معرفة
 لا يجوز انكارها فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام فلا ريب في محضته بل يمكن ان يدعى بثبوته في امثال زماننا
 انهم بالاطراف يتبع افعال علمائنا فانه لا شك في انه اذا افق فيهمه عادل ما هم يحكم من نفسه بوثقنا بحجته وانه
 ما خور من امامه واذا فتم اليه فتوى فيهمه اخبر بذلك الظن فاذا انضم اليه اخر واخرج حتى استوعب فتوىهم محبت
 يعرفهم مخالفت فيمكن حصول العلم بآراء امامهم واذا انضم اليه ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جماعة منهم يسو
 في كثيرهم الى مذهب علمائنا وجماعتهم في مخالفت فيهمه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوتهم عن مخالفت بل واذا انهم
 او جماعة منهم ذكر في كتابه اجماع فيهمه بذلك الدعوى وضوحا واذا انضم اليه ذلك كون الطرف المخالف مدلوله
 عليه باخبار كثيرة صحيح السند فيهمه وضوحا اكثر مما مر واذا انضم اليه ذلك عدم ورود خبر اصل الحكم او رد خبر
 ضعيف غير ظاهر الدلالة فيمنع غايه الوضوح واذا انضم اليه ذلك ملاحظة اختلاف مشايخهم وروفع الخلاف بينهم في
 اكثر المسائل وقل ما يوجد خبر ضعيف فيهمه فاقول وملاحظة غايه اهتمامهم في نقل الخلافات ولو كان هؤلاء ائمة ائمة
 بل القول التاد من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للجهل بهما تقليد الموفيات
 كثير منهم يوجبون تجدد النظر كوفيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجتماع هو كونه
 امامهم ورتبهم الواجب طاعة على معتد بهم سيما لا يجوزون العمل بالعباس والاسنح والخرج من مدلوله
 التصور وضوحا مع كون العباس امثاله من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشايخ في الاختلاف من جهة يخرج المنا
 بالنسبة اليه واستنباط العللة بالتردد والوزان وتوفي الفاروق وهو ذلك المكان ذلك مكانه صفة لا
 يستحق منكره الجواب بل الظن ان مدار كل من يدعي الاجماع من علمائنا المناظرين على هذه الطريقة ولا يفتاوت في زمان
 الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس في حد الضرورة كما وصل في ضروريات الدين والمذهب
 كوجوب الصلوة الخمس وسائر الجليل وحلقة المنع فيجوز حصول العلم الى حد البين بالنظر الى وكما انه يجوز ان يصير
 بعض احكام الدين والامام بدعيها للشاء والصديقا بحيث يحصل لهم العلم بالبدعيية من دينهم ومذهبهم فانهم
 كثرة النظائر والشامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه بغيرها نظرا للعلماء لسبب ملاحظة افعال العلماء وفناؤه
 اصل هذا الدين المذهب في الغالب في الضروريات ثم يسبون بالبغين النظري فكيف يمكن حصول المسبوقين بدعي
 حصول السابقين وبالحجة على هذه الطريقة لاجماع عبارة عن اجتماع طائفة من نفسه او مع انضمام بعض القرائن
 على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشعا من ابيه فلا يضره مخالفت بعضهم ولا يشترط وجود مجبول التمسك بالعلم
 شخص الامام فيهمهم ولا قوله فيهمهم ولا يفتاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحده

ففيهم الإجماع انهم بل يجوز انضمام اهل عصر اخر في افادة المطلوب فان قلت امثال ذلك لا يكون الا من ضرر بان الله
او المذهب قلت ان كنت من اهل الفقه والتبني فلا يليق لك القول بذلك وان لم تكن من اهلنا فاسمع لبعض الامثلة
فمنه الى الحق نقول لك فلان منزهة ذلك على نجاسة الفكرة من الجلاب بل فان مقدار واسراره من البول فلهذا
يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان واهل العلم ذلك العلماء الفحول من جهة الاخبار المتواترة مع انهم لم يرد خبر واحد
عن المتواترة فان قلت انهم قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد جفوت عليهم جدا وان قلت في دليلهم غير
الإجماع من انهم وعقل وغيره فان كنت من الصادقين والافاضة فان الدليل هو الإجماع بل مقدار العلماء في
الاعضاء والامضاء على ذلك ووافنا المنكرين على ذلك من جهة بل يشعرون بل انهم مسئلة من المسائل الفقهية من الكفا
والسنة الا بانضمام الإجماع البسيط او مركبا فانظر اليهم بسند لكون على نجاسة البول واروا ما لا يؤكل لحمه مطلقا
بقوله اعسل ثوبك من ارواث ما لا يؤكل لحمه مع ان ذلك ليس مطلقا مطابقة لللفظ ولا تضمينا ولا التزا
او وجوب غسل اقم من نجاسة والثوب غير البذر وغيره من المضافات لما كوله والمشرية وغيره وكذلك البول
غير الروث انما تلك من الخالفات فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان النجاسة في هذا الحكم هو النجاسة
وليس من باب التعبد وان لا فرق بين الثوب الجسد ولا البول والروث وكل غيرهما من الخالفات وتكون في مسئلة
نجاسة الماء القليل كل من يسندك على الشجيرة يسندك ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسة وبعض المياه النجاسة
كالطين الماء الذي يقع فيه في الاناء وكل من يسندك على الطهارة يسندك على بعض اخر يخص بعض النجاسات وبعض
كالجود الميت والغريبة من الماء مع ان في الخبر الاول فهم النجاسة من الامر بالصبي التي عن الوضوء ومن الثاني من جهة
الامر بالتوضؤ ولا ريب ان الصبي لا يدل على النجاسة وكذا التمسك عن التوضؤ ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين
ولم يفتوها على حالها مع عدم التعارض بينهما وكبر في ذلك الا الإجماع المركب عدم القول بالفرضين المستلزمين وكبر
شعري من تنكر حجة الإجماع او امكان وقوعه والعلم به باق شئ يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول فهم كذا من اللفظ
فمع انه مكابرة واخراج وخروج عن اللغة والعرف فلم لا ينهم فيما لو امر الشارع بالجمعة الصلوة للرجل وجوبه على المرأة
وقبهم من قوله اعسل ثوبك دون قوله اعسل ثوبك وجوبه عليها وبالحجة لو اردنا شرح هذه المقامات وابداء ما فيها
من اصرار عن الاجحاج بالاجماع بسبب او مركبا لكنا ان تكنا بيان المعسور والحال وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية و
من لا دليلا له لا يقنع الف حكاية شتم لا بأس ان نجد المقال في توضيح الحال لرفع الاشكال ونقول كل طرفة احد
بني فبعضنا يتقدم به البلوى فيحتاج اليه الناس في كل يوم او في اغلبه وان نجاسه البول والغائط وجوب الصلوة
وامثال ذلك فذلك بسبب كثرة تكرر وكثرة السامع والنظار بين اهل هذا الدين والملة بصير ضرر باحصل العلم
لكل منهم ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاش معهم يوما او يومين او ازيد فيحصل اليه العلم بان هذه
الطريقة من دينهم والعلم فيهم من اخطائهم من يقين ذلك بالقبول من دون منكر في ذلك وغالطهم او منكر لا
يعتد به لندرة اظهروا فغاير وعنادهم فهذا يتبع بهجى الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة للبلوى التي
لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب فهاهم المزمعون عند ذلك التمسك بالدين الذي هم الوسط
بينهم وبينه غالبا ينادون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل والرجوع من حجاج هذه المسائل الى الرجوع
بهم فيحصل من الاطلاع على انقائهم في هذه المسئلة ولنا معهم دينهم من دون انكار من احد على الاخر العلم بانها
رئيسهم محكمة البدعي ليس وجه حصول اليقين الا السامع والنظار في دون انكار منكم مع ملاحظة افضاء العادة

17

واما الاول

في نفى مكانه وهو ان الاتفاق اما عن قطعي او ظني كلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نفى التباين لو كان لنقل
وليس فليس لو نقل لا غنى عن الاجماع واما الظني فلنقض العادة بامتناع الاتفاق عليه لا خلاف الفراجح وبنائهم ذلك
كانت فاهم على اكل الزيد ليس سود في زمان واحد فانه معلوم الانقضاء وما ذلك الا لاختلاف الداعي ودرجته حكم العادة
بفعل القطع اذا غنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايقن لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعدد الادلة
سببا مع كون القطعيات متفاوتة في رتبة القطع وتباعد استحال الاتفاق على الظني سيما اذا كان حلييا واضحا للادلة
معلوم التحجيز مع اناس ثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في امكانه وقها ما ذكره في نفى امكان العلم به وهو
لا يمكن العلم بقوى جميع علماء الاسلام لا تشارهم في مشارف الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن افولهم
مع احتمال خفاء بعضهم لتلاينهم في الموافقة والخالفات وانقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر واسره في المظنونة او كذا
في قوله راي كذا مع ان العبرة بالراي ونال لفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قال بعد الاستماع عن الاخر وقبته ان هذه
في مقابل البداهة حصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رايهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوها ومثله
علماء الشيعة بان رايهم حلية المنعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف يمكن
حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متأخرة عن النظر كرايب ان اعيان العلماء غير متفرقة واجمعهم في ذلك
فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الداعي الى ذلك سر على حتى يوثق العلم باجماعهم انما هو بحكم العقل بان العقلاء
يجمعون على ذلك لاجل عظمهم مع ان العقليات ايقن تأخره في الاختلاف كثيرا لا يخفى على المطلع بها ومنها
ما ذكره في نفى حجية غيرها ما ذكره العامة مثل قوله نعم وتزلنا عليك الكتاب بنيانا فكل شيء فان تنازعتم في شئ فردوه الى
الله والرسول فظهر منها ان المرجع والمعول انما هو الكتاب السنة وقبته ان كون الكتاب بنيانا لا ينافي في بنيان غيره
وان الجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله نعم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقبته منع واضح واما ما ذكره بعض
من الخاصة فهو امور الاول ان يجوز الخفاء على كل واحد من المجتهدين فكذا المجموع وهو بعبارة الشبهة التي اوردوا
على نفى المتواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجماع تأثيرا واضحا في حصول الاعتماد بل هو
في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على
رايه وقوله وجوابه انه فلا يمكن الوصول الى خدشه ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورايه وقد بني امكان العلم الا
كما يحصل في الضروريات وانه يمكن العلم براه في زمان حضوره بسبب احوال بغيره كما يمكن صيرورة الحكم بدليلا في زمانه
عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك بطل عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الشاك في وقوع الخلاف في حجة
الاجماع وفي اول حجة كما مر وقبته مع ان علماء الشيعة المعنيين بافوالهم لم يختلفوا في حجة وكذا المحققون من العامة
ولسبب بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة انما هو اشتباه لفهم مقصد الشيعة فانهم يمتنعون حجة الاجماع من
انه اجماع لا مطلق مع ان وجود الخلاف لا ينفى الحجية ولكن اختلاف مدارك الحجية كما لا يخفى في حجة خير الواحد وغيره بل الخلاف
موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات لا ما شئت ونقد الرابع وجود الخلاف في اكثر الاجماع
وقبته انه ان اراد ان وجود الخلاف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يصحح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايقن لا
بغير خلاف لتأدروا على طريقنا فلا يضر وجود الخلاف اما على المختار من الطرفين الثالثة فلما عرفت ان المناط
حصول النجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب اما على التمسك بقديمه فلا يضر خروج معلوم
بل لا المحمول الشبهة اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا بامان

في نفى مكانه وهو ان الاتفاق اما عن قطعي او ظني كلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نفى التباين لو كان لنقل وليس فليس لو نقل لا غنى عن الاجماع واما الظني فلنقض العادة بامتناع الاتفاق عليه لا خلاف الفراجح وبنائهم ذلك كانت فاهم على اكل الزيد ليس سود في زمان واحد فانه معلوم الانقضاء وما ذلك الا لاختلاف الداعي ودرجته حكم العادة بفعل القطع اذا غنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايقن لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعدد الادلة سببا مع كون القطعيات متفاوتة في رتبة القطع وتباعد استحال الاتفاق على الظني سيما اذا كان حلييا واضحا للادلة معلوم التحجيز مع اناس ثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في امكانه وقها ما ذكره في نفى امكان العلم به وهو لا يمكن العلم بقوى جميع علماء الاسلام لا تشارهم في مشارف الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن افولهم مع احتمال خفاء بعضهم لتلاينهم في الموافقة والخالفات وانقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر واسره في المظنونة او كذا في قوله راي كذا مع ان العبرة بالراي ونال لفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قال بعد الاستماع عن الاخر وقبته ان هذه في مقابل البداهة حصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رايهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوها ومثله علماء الشيعة بان رايهم حلية المنعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متأخرة عن النظر كرايب ان اعيان العلماء غير متفرقة واجمعهم في ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الداعي الى ذلك سر على حتى يوثق العلم باجماعهم انما هو بحكم العقل بان العقلاء يجمعون على ذلك لاجل عظمهم مع ان العقليات ايقن تأخره في الاختلاف كثيرا لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكره في نفى حجية غيرها ما ذكره العامة مثل قوله نعم وتزلنا عليك الكتاب بنيانا فكل شيء فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول فظهر منها ان المرجع والمعول انما هو الكتاب السنة وقبته ان كون الكتاب بنيانا لا ينافي في بنيان غيره وان الجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله نعم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقبته منع واضح واما ما ذكره بعض من الخاصة فهو امور الاول ان يجوز الخفاء على كل واحد من المجتهدين فكذا المجموع وهو بعبارة الشبهة التي اوردوا على نفى المتواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجماع تأثيرا واضحا في حصول الاعتماد بل هو في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رايه وقوله وجوابه انه فلا يمكن الوصول الى خدشه ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورايه وقد بني امكان العلم الا كما يحصل في الضروريات وانه يمكن العلم براه في زمان حضوره بسبب احوال بغيره كما يمكن صيرورة الحكم بدليلا في زمانه عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك بطل عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الشاك في وقوع الخلاف في حجة الاجماع وفي اول حجة كما مر وقبته مع ان علماء الشيعة المعنيين بافوالهم لم يختلفوا في حجة وكذا المحققون من العامة ولسبب بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة انما هو اشتباه لفهم مقصد الشيعة فانهم يمتنعون حجة الاجماع من انه اجماع لا مطلق مع ان وجود الخلاف لا ينفى الحجية ولكن اختلاف مدارك الحجية كما لا يخفى في حجة خير الواحد وغيره بل الخلاف موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات لا ما شئت ونقد الرابع وجود الخلاف في اكثر الاجماع وقبته انه ان اراد ان وجود الخلاف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يصحح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايقن لا بغير خلاف لتأدروا على طريقنا فلا يضر وجود الخلاف اما على المختار من الطرفين الثالثة فلما عرفت ان المناط حصول النجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب اما على التمسك بقديمه فلا يضر خروج معلوم بل لا المحمول الشبهة اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا بامان

في نفى مكانه وهو ان الاتفاق اما عن قطعي او ظني كلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نفى التباين لو كان لنقل وليس فليس لو نقل لا غنى عن الاجماع واما الظني فلنقض العادة بامتناع الاتفاق عليه لا خلاف الفراجح وبنائهم ذلك كانت فاهم على اكل الزيد ليس سود في زمان واحد فانه معلوم الانقضاء وما ذلك الا لاختلاف الداعي ودرجته حكم العادة بفعل القطع اذا غنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايقن لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعدد الادلة سببا مع كون القطعيات متفاوتة في رتبة القطع وتباعد استحال الاتفاق على الظني سيما اذا كان حلييا واضحا للادلة معلوم التحجيز مع اناس ثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في امكانه وقها ما ذكره في نفى امكان العلم به وهو لا يمكن العلم بقوى جميع علماء الاسلام لا تشارهم في مشارف الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن افولهم مع احتمال خفاء بعضهم لتلاينهم في الموافقة والخالفات وانقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر واسره في المظنونة او كذا في قوله راي كذا مع ان العبرة بالراي ونال لفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قال بعد الاستماع عن الاخر وقبته ان هذه في مقابل البداهة حصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رايهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوها ومثله علماء الشيعة بان رايهم حلية المنعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متأخرة عن النظر كرايب ان اعيان العلماء غير متفرقة واجمعهم في ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الداعي الى ذلك سر على حتى يوثق العلم باجماعهم انما هو بحكم العقل بان العقلاء يجمعون على ذلك لاجل عظمهم مع ان العقليات ايقن تأخره في الاختلاف كثيرا لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكره في نفى حجية غيرها ما ذكره العامة مثل قوله نعم وتزلنا عليك الكتاب بنيانا فكل شيء فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول فظهر منها ان المرجع والمعول انما هو الكتاب السنة وقبته ان كون الكتاب بنيانا لا ينافي في بنيان غيره وان الجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله نعم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقبته منع واضح واما ما ذكره بعض من الخاصة فهو امور الاول ان يجوز الخفاء على كل واحد من المجتهدين فكذا المجموع وهو بعبارة الشبهة التي اوردوا على نفى المتواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجماع تأثيرا واضحا في حصول الاعتماد بل هو في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رايه وقوله وجوابه انه فلا يمكن الوصول الى خدشه ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورايه وقد بني امكان العلم الا كما يحصل في الضروريات وانه يمكن العلم براه في زمان حضوره بسبب احوال بغيره كما يمكن صيرورة الحكم بدليلا في زمانه عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك بطل عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الشاك في وقوع الخلاف في حجة الاجماع وفي اول حجة كما مر وقبته مع ان علماء الشيعة المعنيين بافوالهم لم يختلفوا في حجة وكذا المحققون من العامة ولسبب بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة انما هو اشتباه لفهم مقصد الشيعة فانهم يمتنعون حجة الاجماع من انه اجماع لا مطلق مع ان وجود الخلاف لا ينفى الحجية ولكن اختلاف مدارك الحجية كما لا يخفى في حجة خير الواحد وغيره بل الخلاف موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات لا ما شئت ونقد الرابع وجود الخلاف في اكثر الاجماع وقبته انه ان اراد ان وجود الخلاف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يصحح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايقن لا بغير خلاف لتأدروا على طريقنا فلا يضر وجود الخلاف اما على المختار من الطرفين الثالثة فلما عرفت ان المناط حصول النجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب اما على التمسك بقديمه فلا يضر خروج معلوم بل لا المحمول الشبهة اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا بامان

كلهم متفقون على كذا بحيث حصل العلم بان الامام فيهم مع انه يحمل نقد الخالف على تحقق الاجماع وانما حرمه مع عدم
اطلاعهم على الاجماع اذ لم نعلم بان كل اجماع تحقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور والغيبة
بل الاحكام الثابتة من الشئ على انما منها بدوي ومنها بغيره نظري الخواص ومنها اطلاق الخواص مجهول للعوام
والنظري البغيث ربما يكون بغيره لبعض الخواص ظنا لبعض اخر ومردودا عند بعض اخر اذا سبب الحدس والشيء
مختلفة في تفاوت الحال بالتبني الى لتاظرين والمتبعين الا ترى ان الشيعة يجمعون على حرمه العمل بالقياس مع ان
ابن الجندب قال يجوز ولا ريب ان المخرج اجماعي وكذا حد وجوب فواء دعاء الهلال مع ان ابن ابي عمير قال
بوجوبه وان شهر رمضان بغيره الرتبة لا العدم مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان
الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالتبني الى لا خاص اما بغيره او نظري والبيهات
في مراتب القطع والتبني في مراتب الاحكام فلا يلزم اطلاق الحكم والقول بان الاجماع المتحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل
به العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد له مخالف نعم لا تضيق من القول باحتمال التسويع والافتقار والاشباه في
وتلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الافتقار والاشباه والخطا في اصول الدين والعقلان مع
الخطا فيها من كثرة وان اراد ان وجود المخالف يمنع عن الاجماع لا ينافي المنقولة ويورث العلم بخطا المدعي
فان اراد ان يخرج مع وجود المخالف بخطائهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول
العلم مع وجود المخالف ان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه فبغيره مع انه لم يذكرنا ان ذلك لا يوجب
بطلان مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الاحاد عن التحجج لا يوجب عدم
تحججه مطلق الاخبار وكل تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصله العمومي وكل مخالفا
الواقعة في سائر المسائل وسائر العموم لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم قلنا في هاتيك الاوكل اذا
بعض الجندب يقولون في اشاع من الباطن من غير انكار له وهو المتبع بالاجماع السكوني فهو ليس بحجة خلافا لبعض
اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب الخالف في حال التوقف والتمهل
للتظن والجدد بالتظن ليكون ان يصير في ارضه على مذهبنا في غير المعصوم والاحمال خوف الفتنة بالانكار او غير ذلك
من الاحتمالات فلا يكشف السكون من الرضاء نعم اذا تكررت ذلك في فروع متعددة كثر في الامور العامة
البلوى بالكثر بحيث يحكم العادة بالرضاء فهو حجة الشكنا قال فلم الحن امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية
زمانا هذا وماضاه الامن حجة النقل عن الازمنة السابقة على تلك الاسباب العلم بقول الامام كيف هو
موقوف على وجود الجندب بن الجهمولين ليدخل في حملهم ويكون قوله منور ابن اقولهم وهذا كما يقطع باننا
مكل اجماع يدعي كلام الاصحاب في غير عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستند الى نقل منوار واحاديث
غيره ومع الغرض من هذه العلم فلا بد ان يراى به ما ذكره الشهيد من الشهرة الى ان قال والى مثل هذا نظر بعض
اهل الخلاف حيث قال لاننا انما لا نرى الى معرفة حصول الاجماع الا في زمان الصواب حيث كان المؤمنون طليين
يمكن معرفتهم باسمهم على التخصيص اقول لا ينبغي ان يكون حصول العلم في هذا الزمان انما على الطريقة التي
اخذناها فانما يمكن حصول العلم من تتبع كلام العلماء ومؤلقاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى
زماننا هذا ليس بجماعهم وعلمهم ومخالف مع فضله العادة بان المنصوب لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة
والثائرة حتى من الواقعة وسائر الخالفين لو كان قول في المسئلة من علمائنا نقلوه واذا اضاف الى ذلك

في هذا الخبر
الاجماع في زمان
الحضور والغيبة
لا يوجب عدم
الاعتماد باصل
العلم قلنا في
هاتيك الاوكل
اذا بعض الجندب
يقولون في اشاع
من الباطن من غير
انكار له وهو المتبع
بالاجماع السكوني
فهو ليس بحجة خلافا
لبعض اهل الخلاف
لان الاجماع هو الاتفاق
ولم يعلم لاحتمال
التصويب على مذهب
الخالف في حال التوقف
والتمهل للتظن والجدد
بالتظن ليكون ان يصير
في ارضه على مذهبنا
في غير المعصوم والاحمال
خوف الفتنة بالانكار
او غير ذلك من الاحتمالات
فلا يكشف السكون من الرضاء
نعم اذا تكررت ذلك في فروع
متعددة كثر في الامور العامة
البلوى بالكثر بحيث يحكم
العادة بالرضاء فهو حجة
الشكنا قال فلم الحن امتناع
العلم بكون المسئلة اجماعية
زمانا هذا وماضاه الامن
حجة النقل عن الازمنة السابقة
على تلك الاسباب العلم بقول
الامام كيف هو موقوف على
وجود الجندب بن الجهمولين
ليدخل في حملهم ويكون قوله
منور ابن اقولهم وهذا كما
يقطع باننا مكل اجماع يدعي
كلام الاصحاب في غير عصر
الشيخ الى زماننا هذا وليس
مستند الى نقل منوار واحاديث
غيره ومع الغرض من هذه
العلم فلا بد ان يراى به ما
ذكره الشهيد من الشهرة الى
ان قال والى مثل هذا نظر
بعض اهل الخلاف حيث قال
لاننا انما لا نرى الى معرفة
حصول الاجماع الا في زمان
الصواب حيث كان المؤمنون
طليين يمكن معرفتهم باسمهم
على التخصيص اقول لا ينبغي
ان يكون حصول العلم في هذا
الزمان انما على الطريقة التي
اخذناها فانما يمكن حصول
العلم من تتبع كلام العلماء
ومؤلقاتهم باجماع جميع
الشيعة من زمان حضور
الامام الى زماننا هذا ليس
بجماعهم وعلمهم ومخالف
مع فضله العادة بان المنصوب
لنقل الاقوال حتى الاقوال
الشاذة والثائرة حتى من
الواقعة وسائر الخالفين
لو كان قول في المسئلة من
علمائنا نقلوه واذا اضاف
الى ذلك

او في ذات

ولا زمة الشك

جماعة منهم الاجماع ايقن وكذا سائر الفرقين كما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجاميا بمعنى كون اجماعهم كاشفا عن
 موافقتهم لربهم وما قيل انهم لعلمهم عندنا على دليل عقلي ولو وصلنا لظهر عدم دلالة على المظلم ولم يغفلوا عما
 صدر من المعصومين قول وفعل ونحوه فبقية ما لا يخفى في هذا الكلام لا يخرج في الامور التي لا مجال للعقل فيها ولا
 الفقه بل كلها من هذا الباب ما يمكن استغناءه من العقل فان كان من جهة ادراك حسن ذاتي فلا اشكال في كونه متبعاً
 سواء اعتقد عليه الاجماع او لا وان كان من باب سنن او يخرج او يخرج فاعقل بحكم والعادة يقتضي عدم اتفاق
 هذا الجمع الغفير المتخالف المذاهب المتشرب على دليل غير واضح المأخذ كما اشرنا سابقا بما راجع الى ما يقولون
 بائصال ذلك وان كان مأخوذاً من النص وهو المطلوب نعم يظهر الاشكال فيما لو اسندوا لاجل غير معلوم
 المأخذ كما اسندوا في لزوم تقديم الشاهد والتركيب على البين اذا كان المذهب الحق هو الشاهد مع البين وانه
 لو قدم البين وقت ملغاة بان وظنفت المذهب هو البينة والبين فمهم ويمكن ان يقال بان هذا ايضا في الحقيقة انما
 هو على امر شرعي هو كون البين متلبس بوصف العمومية فانما هو على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فان حصل
 من التبع اجماع السلف الخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه
 غير واضحة المأخذ ولا دليل على حجةها الا مكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا نعم على ما اخبره من الطريقة
 لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذا الزمان بل يشكل بثبوته في زمان الحضور ايضا الا بان يقول كل علم
 ذكرنا سابقا من ان يراى من حصول العلم باقوال العلماء حتى الامام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى يتبين قايده
 الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفة اراهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باختيارهم مفصلا لو شاهدتهم ولعنهم وبجملته
 انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن قبول امكان
 العلم بالبدهي بسبب السماع والنظائر للعوام والخاص لا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المنفصلين المتدينين
 وبالجملته فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ورويتها النظر المتأخر للعلم اكثر مما
 حصل لنا النظر المتأخر للعلم بكون المسئلة اجماعية بسبب الفرقين والتبع التام وبخلاف الحال في البين ومراتبه
 والنظن ومراتبه بحسب المشتبه بل العلم بالاجماع الظن ايضا يكون حجرا كاستشراء البين فيما بعد ولو لم يكن هناك دليل اقوى منه
 والى ما يتبادر من كلام العلامة في جوابنا نقله في كونه بعض علماء اهل الخلاف حيث قال فانما يخرج بالاسئلة المتبع
 جز ما قطعنا وتعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالسماع ونظائر الاجراء عليه وصار صلاية لا يفسد العلم
 بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالسماع والنظائر ان المسئلة اجماعية من دون ان
 ينقل بداهة اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وعقل صاحب العالم عن مراده واغرض عليه بان ذلك
 لا يتأني ما ذكره بعض العارفين اذ حصول العلم الابتدائي وما ذكره العلامة ادعاء حصول العلم بالنقل وانما دعاه
 الى هذا الاعراض افراد الصنف المجرى في كلمة عليه وفوقه المقام ومقابلته الجواب للسؤال شاهد على ان مرجع الصنف
 واحد من فتاوى العلماء المجتعيين كما لا يخفى وما ذكرنا ظهر ما في قولهم لكل اجماع يدعي في كلام الاصحاب لانهم عدوا نقلا
 وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تركه بينهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اجزئ العدل عن امامه بلا واسطة مع ان ما
 ذكره موافقا للشهد من ردة الشهرة لا يلبس من هو دونهم بما لبس فكيف فهم املاء الامة وقواب الامة ومتكفلوا
 انما هم الورعون المنقون الحجج على الخلق بعد انتمهم وهذا منهم من يدعي خداع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان
 الاجماع هو الاجماع الكاشف عن راي امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على معنى الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم

نظر في العقل والاشباه عليهم لا منع واحتمال الخطأ لا يوجب الحكم بطلان في نفس الامر وعدم جواز الاعتماد على الظن
الحاصل به لو لم يراجع ظن اقوى ولم يظهر من الخارج فرائض تدل على غلته في دعوى الاجماع واشباهه في حدسه وكن
لا وجه لسائر التوجيهات المذكورة الشهادة في الذكرى بقية من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حتى
الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت منعه وان كان خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ انهم يريدون
الاجماع الذي يدعيه مطلق المشهور كما يشير اليه ارادوا بالاجماع على رواية معتد به في كتبهم فليسوا
الى الاثمة او يساءل بالخلاف على وجه يمكن عما مضى لدعوى الاجماع وان بعد كبحل الحكم من باب الخيرة وكل ذلك بعيد لا
حاجة اليه فنقول تلك الاجماع انما هي نقلها العلماء ومن يقول بحجة الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول
بجنتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الغلط في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن المجتهدين
كون جميع تلك الاجماع باطله في نفسها الثالث فنعرف ان الاجماع هو اتفاق الكل واتفاق جماعة
عن ابي الامام فاما لو اتفق جماعة من اصحاب لم يعلم لم يخالف لم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جريا
قال الشهيد في الذكرى وهل هو مجزئ مع عدم منسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر في ذلك لان عدالتهم تمنع
عن الاتهام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم النظر بالدليل عدم الدليل خصوصاً وقد نظر في الدرس الى كثير من
الاحاديث المعارضة للدول المخالفة ومبينة الفرق المتنافية وعدم نظري الباقين الى الرد عليهم مع ان الظاهر فيهم
عليهم وانهم لا يقررون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكونهم لعدم النظر يستند من المجانين قلت ينبغي
قول اولئك سلما عن المعارض ولا فرق بين كثرة الفائل بذلك وقلته مع عدم معارض فذلك ان الاصحاب يتسكنون
بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعراض النصوص بحسن ظنهم به وان فتوى كرواية وبالحجة ينزل
فتاوىهم بمنزلة روايتهم هذا مع تدور هذا الفرض انما القالب في جوده دليل على ذلك القول عند التامل وقال
في المعالم بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما يثبتون معها
الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليل وليس الخطاء بما هو على الظنون اقول وسيجي منه في مباحث الاجابة
استدلاله بما يدل على كفاية الظن قطم اذا استند باب العلم وكذا ان ما ذكر من الظنون القوية فلو لم يعارض
ما هو اقوى منه فلا يجد الاعتماد عليه سيما اذا كان الفائل به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في
الذكرى اقول في الذكرى المحقق بعضهم المشهور بالجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو محتمل وان اراد في
فتاوىهم مثل ما قلناه بغيره فوله لان عدالتهم تمنع من الاتهام على الافتاء بغير علم الى اخر ما ذكره ولقوة الظن
في جانب الشهرة سواء كان اشتهار في الرواية بان كثر تدوينها او الفتوى اقول وقوله لقوة الظن بحمل ان
المراد ببيان كون الظن المحاصل من جانب التمساقوى من الظن المحاصل من جهة الفهم ولما كان المفروض في المسئلة ان
عدم العلم بالمخالفة لم يضر من ذلك وما ذكره في فتوى يؤيد قولنا في اخذها بالاشهر بين اصحابك وانك الشاذ
النادر فان الجمع عليه لا يوجب منه فان ملأ خطه الحكم والتعليل في الرواية بفضيلة اشارة الشهرة من الجمع عليه ولا علم منه
والعلة المنصوصة حجة والخصيص بالرواية خروج عن القول بحجة العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون اصل
العمل بالظن بعد استناد باب العلم الا ما اخرج الدليل يفتوى حجة الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فولي بالقبول
سيما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل كلما كان الادلة والاجاز في جانب المخالف اكثر واضح يفتوى
الشهرة ويضعف الطرف الاخر ثم ان صاحبنا اعرض عن الشهادة بمثل ما سبق وبان الشهرة التي يحصل منها قوة

نفس الثالث

نفسه في المتن

اعلم ان الأجماع باعتبار وحدة العلم
المجموع عليه وتقديره بنقل الرسالة

فاجمع البسيط وانعقد على كل واحد ويندفع في الأوضاع
 المتعددة المتعقد على كل واحد من الأوضاع المتعددة فانها اجامع
 بسيطة والاجامع المركبة وانعقد على كل واحد من اجامع
 ان ينعقد على كل واحد منها وحيث ان الاجامع بمعنى الاتفاقية
 عايناً بل الاختلاف وهو الاتفاق في الاجامع المركبة
 اشتراك في شئ عن نفس اختلاف الألف على قولين فإذا خلافت
 الاجامع عليه مسامحة باعتبار ما من اتفاق الطرفين على
 في القول الثالث المبين كما في مسئلة لغير بالقائمة يوم
 اجمع المختلف في استحباب وحرمة مع اتفاق الطرفين على عدم حرمة
 ولو اذعن الاجامع المركبة بانها اجامع على قولين فصاعداً ولم
 الاجامع على في الثالث فاحداث القول المنفص بالاجامع يقال
 لم حق في الاجامع المركبة ثم ان الاجامع المركبة على قسمين
 لان توارر القولين اما ان يكون على موضوع مشترك
 او على موضوع كلي فالاول مثل لغير بالتمسك
 في الصلة الاختصاص فان الألف على قولين
 قول بالاشتراك وقول بالحرمة فالقول
 بوجوده احداث القول الثالث ثالث
 فمثل ان المتيقن ان اذ على القول واحد بما يجيء
 فمثل لا يجوز الرد وقيل يجوز مع الارش
 والاتفاق فمثل الذي قد اختلفت طائفتان بوجود
 الفصل به وفان اخرى بعدم وجود الفصل
 وهذا القسم من الاجامع المركبة يسمى بعدم القول
 الفصل فعدم القول بالوصل عبارة عن اتفاق
 الألف على عدم الفصل بين السلفين سواء
 كان بينهما جامع ام لا وسواء كان يقول واحد
 او يقول متعدد اما ما كان بينهما جامع فله
 البرر اما ما لم يكن بينهما جامع فله مسئلة
 قول المتن المسألة بالذي في دفع الغائب
 و مثال الاتفاق بقول واحد مثل
 مسئلة غسل الثوب في الخامس
 وغسل البدن فان الألف المتفق
 على عدم الفصل بينها فهو الفصل
 فهذا هو الحق اجامع ان يمان
 اذا عرفت ذلك فاعلم ان بين
 الاجامع المركبة وعدم القول
 بالوصل عموماً ما هو صريحها
 وهو انه في مسئلة البررادة
 الاجامع عادة الاختراع

هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده قال واكثر ما يوجد مشهور في كلام الاصحاب حدث بعد من الشيخ كما نبه عليه
 في كتاب الرعاية الذي القه في رواية الحديث مبتدئا الوجه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد من الشيخ كانوا يتبعونه
 في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد جعلها الشيخ
 من ابعده فحسبوا مشهورة بين العلماء وماركوا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بما بعده ثم نقل عن والده
 ثانيا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا وانت حبيب ان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن بمثل
 ما نقلناه عن الشهيد فيما لو لم يعرف خلاف الجماعة ولم ينقل مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم ينقل مستند
 الحكم ولا بأس بمرح بما بعدهم في حصول الظن بان قولهم كان عن ليل شرعي واقفا القول بان كل مشهور بعد من الشيخ
 هو من هذا القبيل فلا ريب ان اعتساف وان يفتى كما نرى على ظاهره من يجوز تقليد الجماعة للشيخ مع نصهم بحجبه
 التقليد على وجهه فوجوه عظمى ولا ريب ان ذلك في معنى نفسه مع اننا نرى في الفهم له كثير بل اكثر من مخالفة
 القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على ان نقول ان كتب الشيخ وكثيرة وقنا وبه كنية مخالفة بل له
 في كتاب احقنا في مخالفة هذه الشهرة حصلت في اي موضع وبغية اي فتوى من فتاويه وتقليد اي كتاب من كتبه
 فلما يوجد قول بين الاصحاب والشيخ موافقة فيه قريبا وافق الشهرة فتوى في النهاية وخالف فتواه في المبسوط
 كان بالعكس وربما كانت موافقة الخلف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتنا
 هم على كتاب النهاية فصار كنية متاخر عنه فهي في الاذعان مع ان الله وما كان موافقا للخلاف والمبسوط وان كان
 بالعكس فما كانت موافقة للنهاية وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة فهم زمان العصور
 وان كان لوزج الشهرة بين المتأخرين بآخر وجه لكونهم ادق نظر واكثر اطلاعا ورجا مل فتدلى من موافقة منه نقل
 المجتهد الخزي النامل وملاحظه رجحان الظن بحجبه ما مات وقد وجدنا المفاد في مخالفة في غاية الاختلاف
 عندنا شهرة القدماء نادرة وشهرة المتأخرين نادرة وجدنا مشهور الاصل له واخرى وجدنا ما مستثلا في الحكم
 وما يستلزم وجوده عدمه وباطل ويمكن دفعه بان الذي يقوله الفاضل هو حجة الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم
 عدم حجبه هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهو عدم حجة الشهرة ولا منافاة وجه الفرض ببناء المسئلة الاصولية على
 عقل يمكن القبح فيه وهو عدم الايمان على الخطا في الغنون وهو لا يفاروم ما دل على حجة الظن بعد استلاد العلم
 الا ما اخرج الدليل كاسمعي والعللة المنصوص وغيرهما فاما يحصل من الظن بصدقه الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن
 الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالشهور الخماس فليطلقوا الاجماع على غير مصطلح الاصول كاجماع اهل العربية
 والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمع الشيعة على ابطاله فان هذا ليس
 كاشفا عن قول الحق لكنه ما بعده عليه في مقام الترجيحان ومنه المظنون **فان** يجوز عزو الاجماع المركبة
 عندنا سواء كان مركبا عن قولين واكثر فلا يجوز القول الزايد على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بلا حجة نورد حكمين
 او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد يجب اقول لا ثم حكم اخر من اخر وقد يحصل بلا حجة نورد
 حكمين من فنيين منها على موضوع كل ثم حكم اخر من اخر مثال الاول ان القول من الشيعة محض في انصاف الحكم
 بالضرورة في ظاهر المجتهد مثلا القول بحجبه فاقول بوجوده عزو للاجماع المركبة مثل ان المشرعي اذا طعن بالحدادية انما
 ثم وجدها عيبا فقبل لا يجوز الرد وبطل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين التبيين والبراءة فاقول بردها ناجا

مختلرجاء

خرف للجماع المركب ومثال الثلثة ان الشئ مختلف في وجوب الغسل بوطي الدبر فمن قال بوجوبه في المرة قال بوجوبه في المرة
ومن لم يقل بوجوبه في المرة قال بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المرة دون الرجل خرف للجماع المركب
وكذلك مسئلة الفسخ بالعيوب فان الامم مختلفة في قبيل يفسخ بها كل واحد قبل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض
العيوب ون بعض خرف للجماع المركب قد يفسخ هذا قولنا بالفضل ^{هذا قاعدة الاجماع} وبوجوب الغسل بالفضل ونفسكون بعدم الغسل
بالفضل في غير الحكم في كل واحد من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون ان لم يفسخ الا في موضعين مستثنين
حكم فلا يجوز القول بالفضل بينهما وذلك ان لم يكن هناك كل جامع لموضوع المستثنين مثل الدبر والعيب من امثله
ان بعضهم قال بان المسلم لا يقبل بالذي لا يصح بيع الغائب بعضهم يقبل المسلم بالذي يصح بيع الغائب فالقول بالفضل
وعدم الصحة قول بالفضل بين المستثنين فقد يجمع خرف للجماع المركب مع القول بالفضل فقد ينفردان من الجانبين
فائدة الاجماع هو مسئلة وطى الدبر والفسخ بالعيوب امثاله ومادة الانفراد من جانب خرف للجماع المركب هو مسئلة
الحجر في طهر الحجرة وفي الجارية المطلوعة وامثاله وان من جانب القول بالفضل فامثله كثيرة يفسخ في ضمنها ^{عليه}
فاستمع لخصيص هذا المقام على ما يستفاد من كلامهم وهو انه لا يفسخ الا في موضعين مستثنين او اكثر فان بصواب عدم الغسل
بينها بان يعلم من حاله الاتفاق على ذلك وان لم يخذل الفسخ به من كلامهم فلا يجوز الغسل سواء حكموا بعد في كل واحد
او بعض الاحكام وله صورتان الاولى ان يحكم بالامم يحكم واحد بها مثل انهم يندلون لوجوب الاغتسال عن البول
بقوله غسل ثوبك من بول ما لا يترك كل محرفا حكم من الامم للبول واحد وهو انجاسته وهم متفقون على عدم الغسل
بين وجوب غسل الثوب عن البول والشرب الساجد المصاحف وغير ذلك ولكن سائر احكام النجاسة
فاستفوا على عدم الغسل بين احكام المذكورات بالتبعية الى ملا فان لبول مع كون الحكم واحدا ايضا فهذا في الحقيقة
بسيطان وليس هنا اجماع مركب وموارد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوجدنا الاحكام الثابتة ان يحكم
بعض الامم في المستثنين بحكم وبعض اخر يحكم اخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الالة بولوع الحبل
وكن نجاسة القليل الذي دخل فيه الدجاجة التي وطأت العذرة وكن عذرها من افراد الماء القليل وانما النجاسة
والاخر يقول بعد نجاسته بشئ منها في ثي من افرادها وهذا ايضا مما اجمع فيه الاجماع المركب مع عدم الاتفاق على عدم
الفضل هناك اجماع بسيط ومركب ذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غايها الكثيرة الثالث ان لا يعلم حكم منهم فيها
مخصوص وان اتفقوا على الحكم بعد الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم ينعين فيها حكم بحيث ينفقد
عليه اجماع بسيط ومركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة وابناء البحث خصوص حكما او بعد الاطلاع والخص
وقبل استنفاد الامر على حكم او حكمين مثل ان اذا لم يعلم حكم فذكره المسوخ فاذا ثبت جواز ذلك ذكره الذب من جملتها من اجل
ما دل على جواز ذلك السباع فكم يجوز ان يترك في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم الغسل بالفضل وهكذا في غير ذلك
بعد اتيان حكم المسوخ بما ذكرنا وقد اثبتنا جوازها وامثاله لك ايضا كثيرا وان لم ينعوا على عدم الغسل ولم يعلم اتفاقا
على ذلك ولكن لم يكن منهم من فرق بينهما ايضا فان علم المخاد طريق الحكم فيها فهو في معنى اتفاقهم على الفرق مثال له
من ورث الغرة في الحال ومن منع احداهما منع الاخرى في حالها في الطهارة وهي قوله نعم ولو لا الاحكام بعضها الى
بعض ومثله زوج وابوان وامرأة وابوان فمن قال لا ثم ثلث اصل الزكاة كان عباس قال بوجوب الوصيتين ومن قال لا
الباء بعد فرضها قال في الموضوعين الا بنسبتين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس ومن الزوجة وعكس اخر وان لم يعلم في
الطهارة فقال ان لا تدره الحق جواز الفرق لمن بعدهم عللا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه ومثله ولا

الاجماع البسيط عاظم واسمى اجماعا او بغيره في مستثنين بينها
جامع وهو كون موضوع المستثنين فردين من كل
الوجوب غسل البدن عن البول ووجوب غسل الثوب
عنه وهكذا الشرب والاكل فان الشرب ينجس جميع
الاشياء للبول او المتنجس بملاقات البول

قوله يجوز ان لا يفرق في النجاسة
القوة قد

فائدة في المستثنين كونهما عامات يطاير المسلمون
او طائفتا مناه واما طائفة مناه او طائفة
بندرجان فيها مثال الاول قوله تعالى اولي
الارحام بعضهم اولي ببعض فان التورث
بالقربان يعم العلم والخال في دور العلم بالعلم
دور الخال لاجلهم ومن دورت خال لاجلهم دورت
العمة ايضا لاجلهم

منع المخالفة بسلزم ان من قلد بغيره في حكم ان يواضع في حكم ذهب اليه وهو البطلان وقال في له والذي ياتي على هذا
عدم الجواز لان الامام مع احد الطائفتين قطع اقول وهذا لا يتم الامع العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين
عدم بثوث الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلام الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلتخرج الى ما كانه ونقول لا يجوز من
الاجماع المركب يعني ما علم ان قول الامام ليس خارج عن احد الاقوال فان المخرج عن الكل واختيار غيره بوجوب قول الامام
بغيره هذا هو الوجه فيها اخذناه من المنع مطلقا العامة فاكثرتهم قد وافقوا على ذلك وذهبوا فلو من منهم الى الجواز
فصل في الحاجب من بغيره ان كان في موضع شيا منفعلا عليه كسئلة رد البكر جانا فلا يجوز ولا يجوز كسئلة فيج
التكاح ببعض العيوب كنه واقف في كل سئلة من هذا ما لم يعلم في الاجماع وبوجه مثل قول الذي بيع الغائب المقدم منه سنا
مسلتان خالف في احدهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما المنوع في الفقه الكل فيما انفقوا عليه استدلالا لما عيون منهم
بانهم انفقوا على عدم التفصيل في مسألة العيوب مسألة الامم فالفصل في الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل
عدم القول بالفضل ليس هو لعدم الفصل وانما المنوع في الفقه ما قالوا بنبذ الامم بغيره ولو بغيره في موضع مسألة قول
الذي بيع الغائب اعترض بان من قال بالاجاب الكل في مثل مسألة العيوب فيسلزم قوله بطلان السلب المحرجه الذي هو
قطع بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكل فيسلزم قوله بطلان الاجاب المحرجه الذي هو بقبضه قطع بل بطلان التفرقة
والقول بالتفصيل مركب المحرجهين فالركب منهما باطل على القولين باعتبار واحد جزئيه قطع ولا يخفى ما فيه فان ذلك
القول في القضية الكلية ان سلت من باب الالتزام البين بمعنى الامم كذا في ذلك الامر بالشيء على الشيء عن الترك كما لم يكن بطلا
احد جزئيه المركب فاما بسلزم بطلان المركب من حيث انه مركب من حيث سائر الاجزاء ايقم مع انه لا تركيب هنا حقيقة بل
بجزئيه كل منهما مسألة براسها انفق للفائل القول بما قطع لا بشرط اجماع كل منهما مع الاخر ولا بشرط التركيب فلا دلالة
في احد من القولين الا على بطلان احد من الجزئيتين فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلان كل منهما وانما ما قبل من ان اتحا
الحكم في كل الا فراد لازم لقول كل الامم وان لم يقولوا بوجه من اجزاء التفصيل بما فيه فثبت ان لازم القولين انما هو نفس
الحكم في كل الا فراد بل لازم بمعنى القول باختلاف الحكم في كل الا فراد وما بعده في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلطنا
لزم الثالث ايضا لكن لا يلزم من القول باختلاف الحكم في كل الا فراد ان يعمم كل منهما بالآخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من
الا فراد لا بالا فراد بشرط تركها واجتماعها سلطنا جميع ذلك لكن المسلم من الغائب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت للجنة
من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلا لانهم المقصودة لا التبعيات وادلتهم انما هيبت على ذلك انما يصرف
ذلك واستدل لما عيون ايضا بان فيه نقطة كل فريق في مسألة وفيه نقطة كل الامم والادلة السمعية بغيرها ورد
بان المنف نقطة كل الامم فيها انفقوا عليه وانما فيما لم ينفقوا عليه بان يخطي كل بعض في مسألة غير ما خطا فيه الاخر فلا
ينفي اقول وقد مرنا ما يحدث في هذا الكلام وما يطلع في خصوص الاستدلال بقوله لا يجمع امين على
الخطا بجعل اللام للجنس والعهدة ولكن لا ظهر على من ذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا احسن الجوز
بان الاختلاف لم دليل على ان المسئلة اجتهادية فيعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادعى اليه فيجوز احدث الثالث واجب
بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد وادعى اليه بان هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم ينفردوا فيهم كما
المسئلة اجتهادية وهذا الشمر خلاصهم على قولين فلا يجوز الثالث واجب ايضا بمسئلة الامم ومخالفة ابن سينا
ونابغ اخر وعدم انكارهم عليها واجب بانه كان نسما من الجواز فيما لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفتح بالعبودية
يشكل هذا الجواب بان الظاهر انما اخذ منه طريقا للمسلتين لان يمنع ذلك وانما عندنا ظلالا لسكال لعدم الشو

اذا كان جرحه فالقطع المنقول به اولي بسجي الكلام في توضيح هذا الاستدلال وبقولهم نحن نحكم بالقلم واجيب عن
الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر وتماييع من جهة ذلك النكاح
ايتم وعن الاول والثاني بانها لا يبعدان الا الظن وهو غير معتبر في الاصول قول واحال الخطاء في مدعى الاجماع
معارض بكثرة المحاولات للاختلاف بالاجراء من حيث المبدأ والسند والبرهان والعارض والاختلاف والاضطرار في السهو
والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشياء في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثر ما ذكر فيقضي بها العلم من جهة وجوبه
لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وقد مر الاشارة اليه وسجي والتحري ان المقامات تختلف في الترجيح
وتب خبز يقدم على اجماع منقول بل لجامعين منقولين ورتب اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل لخبر صحيح فلا بد من
ملاحظة الخصوصيات والمجانب الخارجية واجمع المنكر للجهة بان مقتضى الايات والاجراء حوزة العلم بالظن في الفتوى
والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والاكثريين وبقي الاجماع المنقول بحث الاصل يعني اننا لا نعلم ان الاجماع انعقد على جهة
هذا الخبر الذي هو المدلول الا لثراحي لنقل الاجماع ولا نعلم الاجماع عليه لانه ليس بمحدث قولك اما الانسان فقد
ذكرنا انها بمثابة انهم واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سجي فلا يدل على جهة الخبر قط ايض بل غايته ما ثبت
هو اخبار الواحد مع وصفه وطايعين اصحاب الاثمة ولا ريب ان حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب
الوسائط وامكان حصول الفراق على صدد من الامام وقلة الاختلاف من جهة النقل والقطوع وسائر المنصريات ويمكن
تغيير الاصطلاحات وتفاوت الفرائض في فهم اللفظ وتبسيط علاج المعارض المتفاوت حاله بالنسبة الى الزمانين فالأ
على الاجماع المدعى الذي لم يعلم دعوى ولا وقوعه الا على العمل باخبار الاحاد في زمان الاثمة لا يثبت الاجماع على
العمل به في زماننا ايتم فاقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا ايتم فاقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا فاقول في غالب
المنقول فان اردت اثبات جواز العمل على الظنون التي تحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المنسند والاستد
الدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه محل فاسد بل العمل بنحو الايات ايض كان ليس من الظنون
اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الاية جرحه هو مفاهيمها من حيثها وتخصيل مفاهيمهم يحتاج الى استعمال ظنون
شئ لا يمكن دعوى الاجماع على جهة كل واحد واحد منها وبالحجة من تتبع الفقه وبلغ الحقيقة يعلم ان دعواه لا يجوز
العملية الا بظن ثبت مجتبه من الاجماع او دليل فاطع اخر عجز عنه فاذ لم يبق في بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول
ما يبعد الظن بل يتمايعد لنا ظنا اقوى من ظاه الخبر بل الاية ايتم فالأيات والاجراء الدالة على عدم جواز العمل بال
مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الايات نعم مثل القياس الذي لا يجمع
على بطلانه وصار حوزة من صفة بيان المذهب هو انما خرج بالدليل فاقضه الدليل جواز العمل بالظن اما اخر الدليل
ولذلك ذهبنا سابقا الى ثبوت جهة الشهرة والاجماع الظنية ومن ثمة تلك قاعدة العلية والحار الظن بالاعم الاصل
وان كان ذلك مما ينفاد من الاخبار ايتم كما اشرنا في وابل الكتاب استم ان الاشكال في الاجماع المنقول بسبب
الخالف وتعارضها من مدعيها كما مر الاشارة اليه فقد ظهر لك الجواب عنه ونقول هنا ايض ان وجود الخالف غير
مقتضى خضوع الاجماع كما عرفت ووقوع الخطأ من المدعى ايض في استنباط ايتم لا تنكروا ومن هذا القبيل في اخبار الأ
مع اننا نقول بجحيتها لتلك المعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان
سواء القوم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في جهة خبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فان منبذ الاطلاع على الأ
غالب على الحد من هو ما يجري من الخطأ والخطأ في الغفلة غايته الكثرة الا ترى ان بعض ادباء المعقول يدعي

ان الحجج بعد الانقضاء هو بالبدية والاخر يدعي انه غير بالبدية فعارض الاجماع ومخالفتها مبني على ذلك
 الا ترى ان السبب في ادعى الاجماع على عدم حجة خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه وجهان السيد كان
 الطريقة المتكلمية في تناظر في اصول العقائد وانضم الى ذلك في نظره فواثر اخرى غفل عن طريقة اهل الحديث وحكم
 بكون عدم جواز العمل به مطلقا واجبا والشيخ الطريقة الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين وحكم بكون
 جواز العمل به اجابا وكذا ان سبب حصول الاختلاف من جانب الشك في الاخبار كما صرحوا به فكذلك فيما نحن فيه فيما
 انعقد اجماع على مسند صدر قطعا من الامام وانعقد اجماع اخر على مسند اخر بعينه صدر عنه قطعا وهذا ليس
 بمسند ولا مستكر وجرد من المناظر من الاحكام عنهم ثم ظاهر من جهة التقنية وغيره ما فلا مانع من وجوب العمل
 عن عونه ايضا من جهة هذه الامور فكم هي هنا كلام اخر وهو اننا بيننا ان الطريقة التي اخارها الشيخ وغيره من
 الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام للجمهور بان لو كان اجتماعهم على الباطل لوجب على الامام رد
 عن الصلة لنفسه او لغيره ضعيف لا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعهم المنقولة مع انكم لا
 بينها فان كان الاجماع المنقول من شملهم ومحملا لكونه مدعيه فاما لكونه اجاعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد
 وهو نظير الاشكال الذي ذكره المتكلمون لعلم الرجال التافون للاحتجاج اليه بان كيف يعرف عدالة الراوي من
 الاختلاف في معنى العدالة ومعرفة رجال المذكي لعقده في العدالة وسبب عين في محله انشاء الله ثم وافق
 في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ادعاء غير الشيخ من لم يقل هذه المقالة وهم الاكثر من لم يقل
 مصوح هذه الطريقة من بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة وزعمها سيدنا المرتضى واما الشيخ ومن يوافقه في هذه
 المقالة فهم لا يقولون بان هذا العلم يثبت في هذه الطريقة المدخولة بل يصحون بان الاتفاق كاشف عن قول
 الامام وبيان العلم بحصول حجة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب الاجماع الواقع عنده ايضا هو ما ذكره القوم فلا يخفى
 القدر مصرحها بهذا في مواضعها فكم ذكر ذلك ايضا في طريق معرف قول الامام حيث لم يوجد للامامية
 في الحكم ولم يعلم انقضاءهم ولم يعرف بموافقة امامهم لهم ايضا فقال من عدم ظهور مخالفة يعلم انه راض بما انفقوا عليه
 لوجوب الظهور بنفسه وبغيره وردد عنهم عن ذلك وتكلم لو كان بينهم توكلا لم يظهر لهم مخالفة ولم يعلم موافقتهم
 فقال ان هذا يدل على ان الامام خبرهم بين القولين والالظهر وانما هم على الحق فمضى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا
 على كذا او انفقوا على كذا وهو اغلب ما يذكرونه في هذا المقام فهو دل على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا يخفى
 فان اتفاق الكل واجماعهم كاشف عن رايهم بل الاشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاح في الاجماع والظن
 من حاله ان اذا اورد حكاية الاجماع على غير الطريقة المستمرة بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم الاجماع في كتبهم
 لاجل ان يعتمد عليهم من بعدهم فاختار ذلك مع بعد اصطلاحه من ليس منه فالظن منه حيث يطلق الاجماع ان
 المعنى المعهود كما ذكر وانظر في ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فان ظاهر حال المذكي انه يذكر في كتابه ليكون
 معتقدا لكل من سيجي بعده فانه اذا قال فلان عدل لا بد ان يرد منه العدالة التي تكون كافية عند الكل مع ان القائل
 الشايع في الاجماع هو ما كان على طبق مصطلح المشهور المطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع حصر
 مقام لم يعرف في الامامية مخالفة في الحكم ولم يتوخا لظاهر لوجود الخلف فلما تنقبت عن حصول العلم بموافقة
 الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات موافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره
 الشيخ ايضا لو لم يصح اجابا فلا ريب انه بعيد ظنا قويا قد يمكن الاعتماد عليه فليجعل الاجماع ان المنقولة على ضمير

وذلك لا يوجب نفى حجة الإجماع المنقول دأباً وصهبنا أشكالاً خرافية وهو ان بعضهم يعتمد على الإجماع الظني بمعنى انه
يدعي الإجماع بظنة حصوله واخرون لا يعتمدون الا على القطع فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الإجماعات المنقولة
مع عدم العلم بانها من قبل الاول والثاني وقبيلهم انهم يقولون انهم يعتمدون ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على ما
مصطلحهم ومصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم الثاني فيجوز اطلاقها عليه وكلما كان من قبل الاول
فبصرفه عن ابدل على ظنيته مثل انهم يقولون انهم يعتمدون الظن انما هو اجماعي ولعله اجماعي امثال ذلك وانما قولهم اجمع العلماء على كذا او
انفقوا او انه كذلك عند علمائنا ونحو ذلك فلا يوجب انها صريحة في دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ واداه
بالإجماع فلا يثبت في عدم انهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجة الإجماع المظنون كالإجماع المنقول بنظر الجمهور
بالنسبة الى الإجماع على ما وجه الشبهة كما مر لكن لا بد من البيان لنفاذ المذاهب في الإجماع ونفاذ المذكور
في القوة والضعف ثم ان الإجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه نفساً من احكام من الرد والقبول والنفاذ
والترجيح فيقسم بالمنقول بخبر الواحد والتواتر والضعف في السند والمرسل وغيرها وكذلك اعتبار المرجحان من
المسند وكثرة الوسائط والافتقار والاعتماد وغير ذلك من المرجحان والضعف يحصل بسبب عدة النافذ وعد
والاستناد والارسال يحصل ايضا بالنفاذ وعدة وحذف بعض السلسلة وعدة مثل ان الشيخ سمع عن
المعتمد ان السلسلة اجماعية فقال هو اجمع الاصحاب من دون رواية عن شخص فهذا موقوف ودون ابن ادریس عن المعتمد
بواسطة الشيخ بخلاف الوسائط وما كونه بخبر الواحد ومثواتر فقد ورد المحقق انما سألوا عنه على القوم بانهم
مطيعون على اشتراط التحقق بالتواتر وانه لا يثبت لتواتر الاماكان محسوساً والإجماع هو نظايق اراء رؤساء
الدين على حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم وقولهم لا يثبت لا يسئلزم اذ عانهم به في بعض الامران قال كل منهم انا
بذلك لاحتمال التهمة والكذب من بعضهم نعم ويصير الظن بذلك لاصالة عدمها وبما الثاني لصادقته للعدا
فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين للإجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن الاستداد وكذا قول
المكتبيين ان القطع يحدث للعالم حاصل من الإجماع للتواتر على حد وثقوك وفرض تواتر الإجماع وان كان
قل ما ينفك عن الضرر وفرضه بدونه نادراً وسيجتمع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يوفق جواب الاشكال اما
ان لا يمتنع انحصار التواتر في المحسوس بل يمكن به اثبات غيره ايضا فيمكن حصول العلم بمسئلة عليه باجماع كثير من العقلاء
الاركان سيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدلل بعضهم على اثبات الصانع وحده بانفاق الانبياء والاركان
العلماء فاجابة على ذلك فان العقل لا يجهل اجتماع امثال ذلك على الخطأ فكيف يمكن ان ينفذ اجماع كثير من القوم
على الخطأ اذ قال الجمهور مع دعوىهم بغيرهم من حالهم اذ عانهم بما قالوا وانهم صادفون في ذلك فيمكن حصول العلم بذلك
في نقل القول وامانهم في ادراك مطابقتهم قولهم لرايهم سيما مع ملاحظة نظايقهم في ذلك واغراض كل منهم بالي من
بما قلت فثبت ما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالإجماع بنقل هذه الحاجة الكثيرة وانما حاصل ان ذلك نظرياً يعلم انفاق
كل الصلحاء اجمالاً لافاضل الانعقاد والإجماع فانه كما يمكن حصول العلم بانفاق الكل بسبب العلم برأي اكثرهم وعامةهم
كان ذلك بسبب انعام الفرائض فيمكن حصول العلم بنفي الإجماع بدعوى جماعة كثيرة بنفي الإجماع وان كان بسبب
بعض الفرائض فلو القوم بالإجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يكفي بثبوت قولهم بالتواتر فقام بنفي الإجماع
بسبب اجتماع احوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم الإجماع لا في نفسه كما سئذ ذكر في التواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل
في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجة الإجماع من حيث انه اجماع وانفاق بان يثبت

الخاتمة

قوله في القول المنفرد عليه
لا يخفى ما فيه من المسامحة في العبارة فان اللفظ
يعمل في الجملة على القول المنفرد عليه
بما لا يخفى من المسامحة في العبارة فان اللفظ
يعمل في الجملة على القول المنفرد عليه
بما لا يخفى من المسامحة في العبارة فان اللفظ

قوله في القول المنفرد عليه
لا يخفى ما فيه من المسامحة في العبارة فان اللفظ
يعمل في الجملة على القول المنفرد عليه
بما لا يخفى من المسامحة في العبارة فان اللفظ
يعمل في الجملة على القول المنفرد عليه
بما لا يخفى من المسامحة في العبارة فان اللفظ

قوله في القول المنفرد عليه
لا يخفى ما فيه من المسامحة في العبارة فان اللفظ
يعمل في الجملة على القول المنفرد عليه
بما لا يخفى من المسامحة في العبارة فان اللفظ
يعمل في الجملة على القول المنفرد عليه
بما لا يخفى من المسامحة في العبارة فان اللفظ

ان الرتبة اذا انفردت على قول مثل ان الماء الكثير لا يخفى بالملامحة لا بد من ان يكون مكان في الواقع وليس علينا ان نجش
عن طاعتهم لان قولهم لا يخفى من الخلق كما يدل على عدم اجتماعهم على الرتبة بل على عدم اجتماعهم على
القول الخاطئ ايضا فلو جمعنا على هذا القول الكاذب ان كذب وهو محال فهذا القول المنفرد عليه ان ثبت بالتواتر
والافتقار لطبيعته لا يثبت نفسه فهو كالمثلث القطع الثابت بالسنن القطع فالتام في مقام الاستدلال لا كذا
الاجماع قطعية وكذا لا يثبت بالافتقار لطبيعته فلو جاز مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطع اولى وليس غرضنا من الاجماع
بخير الواحد بعيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول احدنا ان العمل بالظاهر الحكمي عن المعصوم مثلا اذا كان واجبا فالتام
الحكم اولى انتهى اقول ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى محصل للاجماع على القول الخاطئ والافتقار على القول الصواب اذا
اريد منه عرض اللفظ الانشائي فانه لا يثبت فراه اللفظ والاعراب والافتقار من الاجماع على القول هو الاجماع على موداه
مفهومة ومع ذلك فاقى فابده في المسائل الفقهية الا ان يوافقنا بانه هو صيغة المتن قطعية وان كان الدلالة لظنية كما
التواتر فلو ان ثبت بالتواتر قطعية بعد ان هذا اللفظ مع موافق الواقع ونفس الامر على ما حقق للمقام لا انه قطعي
الدلالة على امره المحقق حتى لا معنى لقوله والافتقار لطبيعته طرية لا يثبت نفسه فان مراده من ذلك بغيره المتقابلة
لا بد ان يكون ان يثبت بالتواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر كذلك لسبب ظنية طرية لا يسبب ظنية
لان نفسه قطعية موافق لنفس الامر هو كانه ان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة لثبته ان المفروض قطع
النظر عن الدلالة وعن مراد القائل بالمفروض عدم القطع بما هو في نفسه فلهذا الانشائي فان قلت لعل مراده بظنه
ان نقل احدنا بغيره كانه من القرآن لم يعلم قطعا بان القرآن قطعي وموافق لنفس الامر محقق ومنه من غير
الاية هل هي من القرآن ام لا فهذا نقل قطعي بالظن فقلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما ذكر في الشواذ
بعض الكلمات والاثبات فالكلام في ذلك لا نعلم ان هذه الابرة فان ام لا لانها من القرآن ام لا لان الاجماعيات ليست
منعشة في الخارج بل بعضها لا يجوز ما هو في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماعي ام لا فاما مثل
حيث نفهم القرآن ولا يخلط علينا الامر فلو كان القطع الثابت لم انهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن
القطع الوضوح فلا معنى له مع كون استدلالنا وان اراد القطع الدلالة فالمفروض عدم قوله قال الخليفة الخ لا يخفى ان الخبر
الذي يسمعه الراوي عن المعصوم لا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور عن معصوم هذا الخبر له رتبة
لو خفت بغيره بوجوب القطع ظني وكذا لا يثبت ظني ومرايا من الخليفة عجز في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي
بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني من الشارع دلالة وسندا نقل ما هو ظني اولى بالجواز ومراده من نقل القطع
هو نقل مدعي الاجماع فان من مدعي الاجماع فهو محكي لغيره ما هو يقيني له ان من الشارع بخلاف من روى عن الراوي عن
فانه محكي ما هو ظني له ان من الشارع فان افترض على ظنية الدلالة فيجوز ذلك المتقابلة بالتشبيه الى اول صدور الخبر انهم
قوله وليس غرضنا ان لا يثبت هذا الخبر احد من كلامه قوله فالتصريح المحكي اولى قد عرفنا ان هذا التشبيه لا يقع على ما بيننا
وان كان موافقا للعرض المجيد كيف وليس موافقا لغيره كما عرفت لمقصود الثاني في الكتاب فان
الخبر جاز العمل بحكم الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للخبرين حيث قالوا منع الاستدلال بجملة على ما نسب اليهم بعضهم
ان مدعيهم ان كل القرآن مثابة لا لشيء يشبهه البناء لا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيان وهو الاظهر من مدعيهم
او بالظواهر فقط على ما يظهر من فصل بعض الافاضل فقال ان رادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت فادعوا
الحكمة مثل الغضب والتشديد والتخفيف وما لبسوا به اكثر مما تشبها بالتشبيه التباين لا بعيد الظن وما افاد الظن

قوله في القول المنفرد عليه
لا يخفى ما فيه من المسامحة في العبارة فان اللفظ
يعمل في الجملة على القول المنفرد عليه
بما لا يخفى من المسامحة في العبارة فان اللفظ
يعمل في الجملة على القول المنفرد عليه
بما لا يخفى من المسامحة في العبارة فان اللفظ

قوله في القول المنفرد عليه
لا يخفى ما فيه من المسامحة في العبارة فان اللفظ
يعمل في الجملة على القول المنفرد عليه
بما لا يخفى من المسامحة في العبارة فان اللفظ
يعمل في الجملة على القول المنفرد عليه
بما لا يخفى من المسامحة في العبارة فان اللفظ

قد نضاع عن العمل به مع قول ان في القرآن حكما بالنسبة اليها ايضا فلا كلام معهم وان اردوا ان لا يحكم فيها صلا فهو باطل قولهم
هذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو مجرى في الاخبار ايضا والاختصاص
وقد ترين ان في باب جواب البحث عن المحصر في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب انما هذا النزاع
مجرد بعض الاخبار الذي دل على ان علم القرآن مخض بالمعصومين وان لا يجوز نفسه لغبرهم وذلك لا يخفى بوضوح ورون وثبت
وبزمان دون زمان واقاما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان عرض الاختلاف لا في اول زمان النزول فنقول الحق
يجوز العمل بما في الصدق الاول الذي هو طيب المشاهير فلان الضميمة ما ضمه بان الله نعم بفض سوله وانزل اليه الكتاب
فومر مشلا على امرين وهي دلالة لغبره وفصص عن غيره وعدا وبعدا واخبار بما سيجي وما كان ذلك الا لان
فومر وبغيره ما به وقد فهموا وقطعوا بمره من دون بيانهم وما جعل القرآن من باب اللغز والمعما بالنسبة اليهم مع ان اللغز
ايضا ما ينظم لذلك المشاغل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الدين ثابتا نهاما هو مبني على ذلك اذا التفتوا انما ثبتت
ولا ريب ان من انهم معجزات نبينا ما واجهها وانفها هو القرآن والحج ان اعجاز القرآن هو من وجوه اجملها وانوها بل اعزها
مخالفه اسلوبه لساير الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام القصص لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المخالف
بان العرب كانت توثقت في فهم المعاني على بيان النبي من دون ان يفهموه بانفسهم ثم تعلم البلاغة شطط من الكلام مع ان الا
الدالة على جواز الاستدلال به ولزم التمسك به فرب من اتوا من موافقها ما ذكره امير المؤمنين في خطبة المذكورة وفي الحج
البلاغة قال فيها والصلوة على نبي الله الذي رسله بالقرآن ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القرآن ليكون الى الحق هاديا
برحمته يشيرا فانما ذكرنا ما ذكره صامت فاطم حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى اخر ما ذكره من هذا القبط ومنه ما
جزء الثقلين الذي دعوا نواثره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب يتامع عطف اهل البيت عليهم السلام عليه صريح
كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراءها كما في بعض روايات لا يدل على توقف فهم جميع القرآن ببيان اهل البيت فان
ذلك لا جل انها من المشاهيات وما يعلمنا وبله الا الله والراسخون في العلم فانما مدعون بما قاله نعم هو الذي انزل اليك
الكتاب منه بان يحكم من اتم الكتاب لا ينفان المراد بالمشابه هو مشبه الله لا حكمه مقابلته وما قبل ان المراد من المشابهة
فيجعل ان يكون الظاهر منها لثمة معناه بالنسبة الى الواقع وكل المراد بالحكم الياسف من بعض الاخبار ان الحكم هو ما يرد القس
والمراد به التناسخ فيه ولا يخفى ان من المعاني الغرض عن البيان ان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على النطق والكلام وان الحكم
كله لا يفيد اليقين بل اكثر مبني على الظن من العمل باصل الحقيقة في الحقايق بالقرآن في المجازات مع احتمال ارادة المجازة
الغريبة على السامع واحتمال تشابه الغريبة بغيره اخرى لم يبعد من حق ولا موق ولا مستكلم اليقين من حكم وعاطل وسفير وجا
التوقف في حال التكلم مع مخاطبة انه حصل له اليقين بمرام الكفة بالظن بل لو توقف في كونه على القول واستغنى
له ثابته اليقين فلا يفتن ذلك اليقين غالبا على لفظ اخر محتمل لتلك الوجوه وهكذا وسيجي زيادة توضيح لذلك فالمراد من المشابهة
هو ما لم يتضح دلالة بان يصير السامع من هذا الاجل بعد الحقايق والاجل خفاء الغريبة الغيبة للمجاز لغد المجازات
والاحتمال ما لم يكن له ظاهرا بعد من سواد لم يكن له ظاهرا وكان له بدو واشبه ولا ينف في غيره فوضع دلالة انما
للفطع بالمراد او الظاهر المعهود الذي يكفي العقل وارباب اللسان به فهو الحكم ومقابلته بالمشابهة فخذ هذا ودع عنك ما
استشكل بعضهم في هذا المجال لا طائل في الحكم في كلام بعض العلماء على ايراد النص او بدعي استفادة ذلك من بعض الا
ايضا وان في بعض الاخبار ما يدل على ان الحكم هو الثابت بالمنسوخ وان المنسوخ من المشاهيات فان الظن ان المراد من كون
المنسوخ من المشاهيات انه مثله في عدم جواز العمل به وان التناسخ يحكم انه يجب العمل به فهذا الابهة تحكى لا تشابه فيها ولا

يحتاج في بيان المشابهة الى كلام الائمة ومما ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين ايضاً من ان الامر
 بالتمسك بكتاب الله لا يدل على انه يمكن التمسك بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للتمسك بعد الافهام فان لفظ
 ما ان تمسكتم به لن تضلوا لفظ التمسك لا لفظ الكتاب حتى يكون معركته النزاع ولا ريب ان المبادر منه التمسك بكتاب
 والاحتجاج الى الترجمة للعجي مثل ليس من باب الاحتجاج الى بيان الامام فانه يشتمل العجي الفصح ايضاً فحق لا نلزم وجوب
 يمكن التمسك بنفسه بل يجوز احتجاج الى الترجمة ولو كان عجيماً مثلاً لا البيان ولو كان عربياً ايضاً وهذا لا ينافي في
 الحديث على عدم الاحتجاج الى بيان الامام ثم البعض الذي يحتاج اليه العرب ايضاً ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا ثبوتها
 في عرض الحديث الشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه وما يتوهم ان العرض على
 بيان الائمة للكتاب ايضاً تمسك بالكتاب عرض على الكتاب غلط لان الاعتماد على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها
 الاخبار الكثيرة التي استدلت فيها الائمة بالكتاب لمصالحهم مرشدين باهم لذلك واستدل بعض الاصحاب على بعضهم
 كثرة جداً منصرف في موارد شتى لا يقبل ذكرها والحاصل ان هذا المقصود من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان
 واما ادلة الاخباريين فهي الاخبار التي لا بعضها على حصر علم القرآن في التمسك بالائمة مثل ما رواه الكليني عن الصادق
 قال انما يعلم القرآن من خطيبين وبديعتين جميعا من مجلس الوحي والموجودين في زمانه كانوا من خوطبه
 فلا يخفى من رواه ايضاً في الروضة عندهم واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان يأخذ احد من خلق الله في بيته
 طوي ولا راي ولا مفاتيح فداثر الله القرآن وجعل فيه نبيا من كل شيء وجعل القرآن ولعلم القرآن اهلاً الى ان قال
 وهم اهل الذكر الذين مر الله هذه الائمة يسألهم الحديث وقبلة انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم
 وفي معناه ما اخباره الخواص عن الكل واحد ولو فرض ورود حديث صحيح مخرج بل اخبار صحاح ايضاً في ان العلم
 مختص بهم راساً وقطاعاً لا يفهم احد سواهم ولا يجوز العمل الا ببيانهم لنا وله اوثقه في سبيله كيف ولا خبر يدل على
 ذلك صريحاً ولا ظاهراً ومنها الاخبار التي لا على عدم جواز التفسير بالرأي افي بمضمونها الحق الطبرسي
 حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي والائمة الفائم مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاش
 الصحيح والنسب الصحيح قال وروى العامة عن النبي انه قال من ستر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطا وقبلة ان الظن
 ان المراد بالتفسير كذا الحق الطبرسي به ايضاً كشف المراد عن اللفظ المشكل وقبل التفسير كشف اللفظ ولا ريب انه
 لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجمل في القرآن بالرأي وتجوز الاستحسان العقلية من دون نص صريح من الائمة
 او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالرأي جواز العمل بالظواهر فيمكن ان يراد ان من ترك منابغ مقتضى
 وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى وابتدع معنى لللفظ مجتزأ لا شهادته فهو مع اننا نرى ان الحق الطبرسي به كثيراً
 تفسير الالفاظ بين المتكلمين ونقص واثر واما ذكره المفصل من انه يجوز العمل في القطعيات من دون الظواهر
 المجمل للشيخ والتخصيص غيره فقبلة ما مر من ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث انه هو ظاهر الكتاب فلا
 يضر هذه الحملات قبل طرورها مثل او ابل نزل الكتاب فاذا نزل به كان يجوز العمل بها حتى تثبت لها ناسخ او محقق
 او معتد وما بعد نسخ هذه العوارض من اجل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها والافعال في غير هو الحال في جميع ما
 علينا في امثال زماننا من معارضات الادلة والمجتهدين ايضاً يقولون بان لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعاني
 بناري بذلك ثقتهم على لزوم النص عن المخصص في العام وجوب تحصيل القطع بالعدم والنقص وما يدعي ان
 من يتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة بمحض الورد من دون فحص عن المخصص وانهم ما كانوا

ما دار كان مصحفاً جمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى لقاء جيبه ونفرت الأهواء بعد جمع
 أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ورواه في رواية إلى المسجد فقال لهم هذا كتابكم كما أنزل فقال عمر بن الخطاب
 حاذر هذا عندنا مصحف عثمان فقال له لن يروى ولن يقرأ أحد حتى يظهر القاء ثم إلى أن قال وهذا القرآن كان عند
 الأئمة قبلهم في خلواتهم ورجالهم على بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عظم الله قدره بأئمة
 الاسلام بن سلمة قال فرج رجل على أبي عبد الله ع وأنا اسمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرأها الناس فقال أبو عبد الله
 ع كفت عن هذه القراءة وأقروا كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام فرع كتاب الله على حقه وأخرج المصحف الذي كان
 عليه من رقبته وجره هذا الحديث وإشادته بما يدل على شؤني حتى أخرج من هذا القرآن الذي في أيدينا بأن المراد ما
 نقص المعنى نعيه إلى ما ليس له نعم ونقص ما قرره به يعني أنهم لم يكتبوا في مصاحفهم نفس الأيات وأصحابهم كانوا
 يلفظون بما منعه من ذلك ثم إن أصحابهم كانوا يفتنون الأيات بشيء لم يكن أظهر صلاحاً لوقتهم فامروهم
 بالكف عن ذلك حتى يظهر القاء ثم في ظاهره أنه كان شئ في القرآن داخل فخرجه وهو بعيد بل يمكن جوبانه
 في كثير من تلك الأجزاء بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث هذا الحديث ما بمعناه فظاهره القلة
 في ثلاثين من هذا المصحف العمل بأحكامه ثم ذكر كتابه طبع عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحي فلو لا حصول
 الخلفه بينهما لما ارتكبت هذا الأمر الشنيع الذي صار من أعظم المطاعين عليه ثم نقل عن كتاب بعد السجود للسيد
 طاووس ع أنه نقل عن محمد بن جابر الرهوي عن عطاء علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان إلى أهل
 الأمصار قال أخذ عثمان سبع نسخ فحسب منها بالمدينة مصحفاً وأرسل إلى أهل مكة مصحفاً وإلى أهل الشام مصحفاً
 وإلى أهل الكوفة مصحفاً وإلى أهل البصرة مصحفاً وإلى أهل اليمن مصحفاً وإلى أهل البحرين مصحفاً ثم عد ما في
 منها من الاختلاف بالكلية الحروف مع أنها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد ع في
 الواقع في زمان لقراءة ذلك المصحف الذي وضع اليهم حال من الأعراب التي تخطها هو الآن موجود في المصاحف
 التي هي بخط مولينا أمير المؤمنين ع وولديه المعصومين ع وقد شاهدنا عدة منها في خزائن الرضا ع ثم ذكر رجلاً
 الذي السبوطي ع كتابه الموسوم بالمطالع السبعة أن أبا الأسود الدؤلي ع كتب مصحفاً واحداً في خلافة معاوية وبالحجة
 لما دعت إليهم المصاحف على ذلك الحال فصرفوا عرابها ونقشها وأدغامها وأما أنها ونحو ذلك من القوافي المختلفة
 بينهم على ما يوفق مذاهبتهم في اللغة والعربية كما نصروا في نحو رسا وإلى ما دونه من القوافي المختلفة
 محمد بن جابر الرهوي أن كل واحد من القراء قبل أن يجتهد القارئ بعد كونه لا يجزى من الأقرآن ثم لما جاء القارئ
 الثلاثة انقلوا عن ذلك المنع إلى جواز قراءة الثلاثة وكل في القراءة السبعة فاشتمل كل واحد على انكار فرائضه ثم
 عادوا إلى خلافها أنكره ثم انصرفوا على هؤلاء السبعة مع أنه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقرآن رجعهم
 مع أن زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عدداً معلوماً من الصحابة للناس يأخذون القراءة عنهم ثم ذكر في
 الصحابة لنبيهم ع على الحوض إذا سئلهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعد فيقولون أما الأكبر فخلفناه وولناه
 وأما الأصغر فنقلناه ثم ينادون الحوض وأما الدليل على الثلاثة فقوله نعم لا يابى الباطل من بين يديه ولا من خلفه
 ولا لا لغيره أصلاً كما لا يخفى وقوله نعم أنا نحن تزلنا الذكر وإنه لا يحفظون وقوله أنه لا يدل على عدم التغيير
 القرآن لأنه لا بد من بكتفه كونه محفوظاً عند الأئمة ع في حفظ أصل القرآن في مصداق الآية ولا ريب أن ما في
 أيدينا اليوم محفوظ من أن ينظر فيه لغيره فخرجه ويزيده مع احتمال أن يرد من قوله نعم يحفظون لعالمون وإن القول

اد

يجوز التبديل في باب الكلام على إجاز القرآن وعلى استنباط الأحكام منه وقبلة انه لم يخرج بذلك عن كونه معزا
 لبقاء الأسلوب البلاغي للذين هما مناط الإجاز بما يلزمها من وجوه الإجازا ينضم مع انه لم يبدل الإجازا على
 حصول الزيادة ودعى على عدمها انهم الإجماع الشيخ والطبرسي في الثبوت وجمع البيان والله له مدخل في
 الإخراج عن جمل الإجاز هو الزيادة غالباً وكل ما يظهر وقوع التخریف في باب الأحكام مع انه لو وقع فليس بأعظم
 من غيره إلا ما ورد من الإخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب الأمر بانواعه وعرض الإجاز على كتاب الله
 وتحوذ ذلك وقبلة ان ما ورد من هذه الإجاز عن النبي لا ينفع ما ذكرناه من انه لم يبدل بالتمسك بالأوصياء مع
 صاروا ممنوعين عن التبديل كما هو حقه وأما ما ورد عن الأئمة فلا ينافي في مجوزهم العمل بما من باب التنبه وحكم الله
 كما سنقول في الفراء السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك ونقول ان الأئمة لم يغيروا الأحكام فيما ذكر في الكتاب الذي
 بآيد بنا البديل هي صحیح وان كان لا ينفع ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذا أسماء أهل البيت المتأخرين
 ذكر بعض الأحكام انهم بل الظن من بعض الأصحاب عوا الإجماع على عدم وقوع تحريف في غير الكتاب بوجوب التمسك
 الشئ ان التمسك كون الفراء السبع متواترة وهي المرفوعة عن مشايخ السبعة وهم نافع وابوعمر والكناسي وخزيم
 عامر بن كثير وعاصم ودعى على تواترها الإجماع جماعة من أصحابنا وبعضهم الخوفا الفراء السبعة الباقية أيضاً
 مشايخنا ابو جعفر ويعقوب خلف هو المشايخ المتأخرين ومن صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى الشهيد الثاني
 في روض الجنان بعد نقل الشرح عن المتأخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يفتقر ذلك عن ثبوت الإجماع بحجج الو
 فيجوز الفراء بها مع ان بعض محقق الفراء من المتأخرين اورد كتاباً في أسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبعة وهم
 يزيد بن عمار وغيره في التواتر فيجوز الفراء بها انما نعم انه في كل مرة وبعضهم زاد على ذلك وهو مهجور وانكره العشر
 نواز السبعة وافق على ذلك جماعة من الأصحاب فاك السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد إخباره عن التواتر فقد وافقنا
 عليه السيد الاجل علي بن طائس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله نعم وكذلك
 زين الكشي من المشركين قبل ان لا يدرهم شركاءهم وتجم الأئمة الرضوي في موضع في شرح الرسالة احمد ما قول ابن الحاجب ان
 على الضمير المجرى بعد الخافض ثم ان ظاهر أكثرها متواترة ان كانت جوهراً أي من قبيل جوهرة اللفظ كذلك وما
 مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه في ان وفد ثبت اشراط التواتر فيه وأما ان كانت دالة أي من قبيل دالة
 كالامالة والمد واللين فلا لان القرآن هو الكلام وصفاته لا لفظاً ليس كذلك ولا لا بوجوب ذلك اختلاف في المعنى
 فلا يتعلق قائده متواتره أفوك وانظر ان مراد الأصحاب من يدعى نواز السبعة والعشر هو تواترها عن النبي
 عن الله تعالى كما يشهد الله ما سنقول عن شرح الأئمة ويشكل في ذلك بعد ما عرفت ما نقلناه في القانون السابق نعم
 ان كان مرادهم تواترها عن الأئمة بمعنى مجوزهم فراءها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوماً
 من الشارع لا مرهم بقراءة القرآن كما يقرب الناس نفيرهم لا صاحبهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمه صدورها
 عن النبي ووقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكون عما سواه او في بطلان الإجازا وأما
 الاستدلال على كون السبع من الله نعم بما ورد في الإخبار ان القرآن نزل على سبعة أحرف فهو لا يبدل على المطلوب وقد
 ادعى بعض العامة تواترها واختلافها في معناه على ما يقرب من اربعين قولاً وقال ابن الأثير في هامشه في الحديث نزل
 القرآن على سبعة أحرف كلها كانت شاذاً وادعى في اللغة بعض على سبع لغات العرب لها منفردة في القرآن فبعضه
 فليس وبعضه بلغته هديل وبعضه بلغته هوازن وبعضه بلغته يمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة

خاضعاً إلى الله المفضل
للجنة برودة في

[illegible]

فیما

بجلا زبعت الانثى فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافى ذلك جواز التعلق على شئ كما في الظاهر مثل ان يقول رجل
لزوجته ان كلمتي فلانا فانتي على كذا حتى فان الظاهر ان كان لا يحصل مجزئ التعلق بل يبقى معلنا بحصول الشرط ولكن
الحكم الحاصل بين هذا اللفظ انما يحصل به ولا خارج له اصلا وجبلولة جابل عن اثره وناجزه من المؤثر لا ينافى حصوله به
من هذا القبيل صبغة الاجارة مع تاخر زمان الاجارة عن الصبغة وصبغة الامر المتعلق على شرط وقيل في تعريف المجزئة
كلام بحمل الصدق والكذب وقيل الصدق والكذب وقد يفرع على ذلك ما لو قال لا حد زوجانه من اجزئ بغير
نهي على كذا حتى فاجزئته احد حتى بذلك كاذبه برفع الظاهر لصدق المجزئ وهو بشكل بان المتعارف في ذلك ارادة الجزئ
بل لصدق انما هو مدلول المجزئ والكذب انما هو احمال عطف فان علم ان المراد مطلق المجزئ فكذلك قد يوقع ان تعريف المجزئ
مع انهم عرفوا الصدق بانه المجزئ عن شئ على ما هو به بساير الدور وقد يجاب بان المراد بالمجزئ في تعريف الصدق هو
الاعلام فلا دور وان المراد تعريف صدق المستكمل لا الكلام والصدق في تعريف المجزئ هو صدق الكلام وان شئت لغير
صدق المجزئ فقال صدق المجزئ هو مطابقه للواقع ولا اشكال وقد اختلفوا في تعريف صدق المجزئ وكذا في افعال
الشيء الاقوى ان الصدق مطابقه للواقع والكذب عدم مطابقه للتبادر والاجماع على ان اليهود اذا قالوا السلام
حق يحكم بصدقها وانما خلافه يحكم بكذبه وهذا للتظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقه لا اعتقاد المجزئ وان انما
الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول الفاعل السماء نحننا معتقد ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك
كذب المراد بالاعتقاد ما يعلم اليقين وهو الاعتقاد الراسخ مع احتمال التنبؤ عند المجزئ والعدم هو الحكم الذي هي الجازم
الطابق للواقع الذي لا يزول بنشكك المشكك والجمل المركب وهو حكم المجزئ المطلق سواء كان بنشكك المشكك
ام لا والاعتقاد المشهور وهو الحكم الذي هي الجازم الذي يقبل التشكك شران ارادوا من قبيل التشكك في الاعتقاد
المشهور والقبول في بعض افراده فبشمل العلم ولا يخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكك من افراد الجمل المركب بدخل فيه لا
الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكك وتما قبل ان العلم هو حكم الجازم الذي لا يقبل التشكك والاعتقاد الذي
هو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى هذين النوعين وهو مقبول الجمل المركب ما قبله وقسم ان الجمل المركب يقبل التشكك
مطمم بغيره انه يمكن زواله باقائه البرهان فزعم عليه ان العلم ايضا وتما يقبل التشكك بالقضاء التبيهه فان قلت
المراد من قبول التشكك احتمال تغير الامر بخلاف لا مجزئ حصول التاكيد المجزئ فزعم عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور
الذي يقبل التشكك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكذا كان فالحج العلم والمخبر والمظنون ربما الاعتقاد المشهور
عند النظام بخلاف الموهوب يعني اذا دل المجزئ على الطرف الذي هو مرجع عند المجزئ فهو كاذب كذا ما كان مشكوكا عنده لعدم
كونه مطابقا لاعتقاده وان كان بسبب ان اعتقاده راسا والمراد من مدلول المجزئ مصنف بالكذب والافلا حكمه
للتاكيد حتى يثبت ان خبره صادق وكاذب واحتمل النظام بقوله نعم والله يشهد ان المنافقين كاذبون فانه نطقا حكم
بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فانضافه بالكذب انما يكون من جهة مخالفة اعتقاده
واجب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون بما تضمنته شهادتهم من ادعائهم انه من جميع القلب كيدل عليه تأكيد
الكلام بانواع التاكيد من ذكر كل ان واللام والجملة الاستهية لا يثبت ان هذا لا يبطل قوله لان دعوى المطاوعة في
التهاذه من جميع القلب مخالفة لاعتقادهم ايضا لاننا نقول انهم غير مطابقين للواقع ايضا فلم يثبت ان وصفه بالكذب لما ذكره في
ما ذكرنا وانما الله راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضاعفة ونالها الله راجع الى لازم فائدة المجزئ وهو
عالمين بذلك معتقدين وانما الله ان المنافقين نعم مشكوكون بالكذب هو حادتهم وسببهم فلا تغرب بها عنهم

الكتب رضا بطران بنى النية اثبات مفيد اثبات مطابقة ثم الواقع فان في
فيلو فخر ايشوت نحن بخلافه على الذهبين الأخيرين فان في عدم
مطابقة الاعتقاد مع هذا النظام الانداز في عدم مطابقة الواقع
فلا يكون اثبات المطابقة والاعتقاد على الواقع بل غايته اثبات مطابقة الاعتقاد في
عدم مطابقة الواقع والاعتقاد على مقتضى ما حظ من قبل في المركب بحيث
تكون باعتبار انتفاء عدم مطابقة الاعتقاد فلا يباين شيئا في عدم مطابقة
الواقع فلا يفيد اقرا سيد على

فول هذا قوله على المرحوم
ابن علي الهادي الخار وفتن
المرصين طائفة شهادته الواقعة او
الواقع واعتقادهم معا فلو على القول
اخر ان يشهدوا على معتادهم وعلى معتاد
طائفة لا اعتقادهم وهو لا يلزم
معتادهم الواقع فلا يكون اقرارا على سيد علي
بأن يكونوا على اعتقاد
الاجراء بدو الاعتقاد
فما ان قسمة ذلك وهم
لا عدم ايضا وهو ما كان
لا غير شعور قلوبهم فذهبوا
رباعيا لا لا لا

٢٣
 ذبا لهما وعى اعتقاد المثل
 وان ابقوا انه بشك لا يجوز
 بل لا يمكن الجمع بين
 اواربدا النسبة طور
 الا انه ولا بعد ترجيح
 الوعد العصا اظهر ووا
 شبه نالها الاجزاء
 عن شمران الى صناع
 المسئلة فحواش زيد
 من البينة كذب هو
 واه ولو قال لم يصد
 ذلك فهو اقرار على المذ
 بفرع على هذا الخلا
 كما هو مذكور في ك
 طامره اقول الله
 وكذب عند كصيق
 ادهوكون اعتقاد
 ط لا يصف الاما
 فاما يكون بعد اعتقاد
 بصدق الصدق وان لم
 شي مطابقا للواقع
 يعطى بين اخر يصد
 له بعد ذلك انه
 الله بغير الفرع هو
 هام مع انه يجرى ذلك
 من كل الجاه فبحر
 مذبا راسا لا انه صا
 فاعلم
 طة المسند وسلك
 ان
 ذلك ضرورة لعينه ولا
 لك فيما ذكرنا فاعلم
 العظم وانشاده في غلط الاسناد
 الى كونه لا رعا لاسناد وويل
 اعتقاد بغير اعتقاد في حيث سئل
 فاعلم بكونه لا رعا لاسناد وويل
 كونه لا رعا لاسناد وويل

فما نحن الا نتوهم ان ما ذكرنا به من زور
الاشياء هو ما ذكرنا به توجع الاستدلال على نصب النظام الاما ذكره في الجواب
على استدلنا على الاستدلال ان المراد انهم كاذبون في دعوى وعقد انفسهم فيكون التوجع افساراً
للاستدلال لا اصلاحاً له

فقد يكون خلاف في تفسير اللفظ
فقد يكون خلاف في تفسير اللفظ
فقد يكون خلاف في تفسير اللفظ
فقد يكون خلاف في تفسير اللفظ
فقد يكون خلاف في تفسير اللفظ
فقد يكون خلاف في تفسير اللفظ
فقد يكون خلاف في تفسير اللفظ
فقد يكون خلاف في تفسير اللفظ
فقد يكون خلاف في تفسير اللفظ
فقد يكون خلاف في تفسير اللفظ

أي عملها على إرادة أنهم كاد بها
في ردهم واعتبار حالها في ردهم
الواقع والظاهر إرادة تعيين عملها
على ذلك

ذلك فان ما شهد به كذب يكون مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله يتم كذا يكون الى هذا الجواب لا يمنع
كونه لاجل مخالفة اعتقادهم من حيث انه مخالف لاعتقادهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحيث يقدم من حيث انه مخالف للواقع
في معتقدهم ما يتبادر من جميع ما ذكرنا يتم بما ذكرنا من سلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك لا ينفك لاطلاق الا
وخلاف ظاهرا فلا بد من جعلها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان ولا بد من التنبه ففقيه ما ذكره
جوابه على التبع الذي ذكرناه ههنا استرنا لئلا نقتل في ذكرنا نقد على معقده بطلان سائر الفروع التي ذكرها في رده
الشبهة الثالثة في ههنا الفواعل في ذكر الفروع الاجزئية لم يبق فيه من هذا النظام بل انما يبق من هذا المشهور
الخاصة كالعلمية في التمدد في شئنا لا نعرف في ذلك من فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان على كذا فاما
صادق فان قاتله بلزمه لان على القولين معا لا نأمرنا ان الصدق هو مطابق للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة
لزم ان يكون ذلك عليه لا يصدق في كل ما يكون ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكن في كل واحد
على تقدير ما يكون ذلك عليه لان شهد ما لو قال ان شهد على شاهد الى اخره اقول ان رادته شئت الخ على
المذهبين دون مذهب النظام فبقية ما مر ههنا اوضح لظهور ان مراد الفاعل ليس مجرد ان ما يجزه الشاهد هو مقاد
لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان الفاعل على مذهب النظام ايضا
وان رادته في نفسه كسئل على معنى الصدق على المذهبين فبقية نظيره لا يدخل له بما جاز فيه وهو منع استلزام ذلك
بشأن الحق بل الحق خلافه فافاننا نحن ونفصله في كتب الفروع شئنا ان العضاة في اخر كلامه وهذه المسئلة
لا يجب الاطابها في اكثر نفع والظاهر ان راد من كون المسئلة لفظية هو كون الخلاف في نفس اللفظ لا المعنى المشهور للترا
اللفظ كما يظهر من شئنا اننا ايضا لو كان يكون مراده من هذا النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره لفتنا اني قاتله في شئنا
هذا الكلام المسئلة لفظية لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كغيره فعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق في اللغة
الكلامية لا ان يثبت المراد بمراد لغوي لفظي بغير علم الاصطلاح على ما يشعر كلام الامد لانه لا فاعل بنقل اللقطة عن معناه
اللفظية في نفسه فاذكره فاعل اذكون المسئلة لغوية لا يوجب علمنا بعلم الاصول ولا يوجب علمنا بغيره كغيره
متعلق الاصول ولا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية هي مسائل لغوية كالتراجع فان صبغة اصل الوجوب ولا وكذا صبغة
لا ينقل الحرمة لان الجمع على اللام بعيد العموم لا وكذا المفرد على الواو فكذلك فان قيل نعم ولكن هناك فرق وهو ان
يبحث عن في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لا استخراج مسائل الفرعية كالتراجع في الاوضاع
كصبغة اصل كسئل في الجمع على الواو واما ان ذلك مركبا كان ومفردا ومثل ان الصفة المنعك للعلم هل يختص به ام لا في مثل
بولتهن احقر من ومثل ان الصفة المنعك للعلم هل يختص به ام لا في مثل الف درهم الاضفة هل يرجع الى الاذن
او لا بعد مع امكانها فنفر على استثناء نصفه وهم والخمس بل وبعض الاوضاع المادية ايضا من جهة العموم
المحصور وغيرهما كالتراجع في كلمة كل لانه العموم لا يركب من وما واما لذي العفول وغيره بل في اصل مسك
فما حصل فيه صبغة الاصطلاح كالتراجع في ان الصلوة والصوم معناه الاركان المحصورة ام لا كما ادعى فيها شواهد الحقيقة الشرعية
وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل مع الحروف كالباء ومن الى وغيره لك وبما يجلي ما يتعلق بغيره
حال استخراج الاحكام الشرعية بان يراجع في ان اللفظ هل ينفذ هذا الحكم ام هذا الحكم كصبغة الامر والنهاي هل ينفذ
عموما الحكم او موصوفا هل ينفذ اخر اجزى الحكم ام لا كالفاء العامة وانما كل ما يتعلق بالموصوفا التي اخرها
فهل يضر في اوضاع الالفاظ لاجل على معانيها التي اصطلاحها ام لا وهكذا لا يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع

فان قوله نعم ان الناصبة كما ان اللفظ وقضية
الاطلاق كونه كاذبا بين عند أنفسهم ومنه
غيره من ومنهم بالكذب عليها على
ارادة انهم كاد بها بعد انفسهم في اعتقادهم
على انهم لا يعتقدون في تقيدها ولا راد
قوله نعم على انهم لا يعتقدون في تقيدها ولا راد
الوجه المتفق عليه في حيزه من قوله واحد

شئنا ان يترك في بعض الاصول
في الاستثناء

في بعض الاصول والكتب

اي اصول في النزاع

اي المسئلة لغوية بالنسبة الى الموارد

لان البحث في هذه الاصول يحتاج الى حنفية علماء متون
اللفظية ككتب اللفظية لا كتب اصول النفع سيرة

في قوله لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق
فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق
فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق

فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق
فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق
فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق

فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق
فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق
فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق

فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق
فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق
فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق

فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق
فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق
فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق

فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق
فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق
فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق

فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق
فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق
فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق

فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق
فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق
فان قيل لا يصدق في الكذب والصدق في الصدق

المادة مثل ان الصديق هو الثواب ووجه الارض هو الانفة هو الكثرة او الشيء الاصغر الذي يجد فيه من الباء وهكذا
رب ان الصدق والكذب من قبل الصديق والانفة لا من قبل صيغة فعل ومثالها ولا من باب الصلوة والصوم والاعمال

لعدم جدد اصطلاح منها كما اشار اليه القضاة في فلت نعم ولكن ترى ان الاصوليين يجنون عن معنى الخبر والانشاء والا
والتي امثالها لا يثبت عليها من القرائن وذلك لاجل اجمال محله الاصطلاح او نحو شونه ونحوها في اللغة منها

ولما كان معنى امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها ولذلك بحث عنها في علم الاصول
فكان ما يتوقف عليه المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعمل في تعريف المذكورات وكان يخلفا في اللغة فلا بد من معرفة

المذكورات لا يتحقق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يثبت
حقيقة لا بمعنى ما فليس جالها مثل حال الصديق والانفة فالبحث عن البحث في هذا اللفظ في هذا البحث لا من حيث

دعوى غير اصطلاح كما نفل عن الامتداد ولا اثر محض الكلام في المعنى التوقيحي لا يكون له تعلق بمباحث اصول في الكلام
ان البحث في نفس اللفظين والحالات في معناه ما هو نزاع لفظ بالمعنى المشهور ونزاع حقيقة وقد عرف الوجه وان الظاهر

ان ليس بلفظ لكن لا يثبت في عقولها ستم ان كلام العقول كما كان في آخر البحث في الاما ذكرنا لا في ذكر المذهب ثم قال
لفظ لا يجزى الاطبا في اكثر نفع فيمكن نزيل ما ذكره من كون لفظه لا ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن نزيله

على ذلك بل من ابراهم ان التراجع في شون الواسطة لفظ منهم السيد عبد الله في شرح التمهيد بل هو التزم من ان الحاجة
عند المسئلة لبيان حصر الخبر العامين فيقول بالقول بالواسطة عن الجاحظ قال في آخر كلامه في لفظه ويرجع الضمير المسئلة

المعقودة وتقول الفاضل الجاحظ في شرح الزيد انهم ونظر فيه في بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ووجه واعلم ان
التراجع في هذه المسئلة كاللفظ فانقطع ان كل خبر ما مطابق للخبر عنه ولا فان كفى في الصدق بالمطابقة كفي في الكذب

بعد المطابقة كفي في وجب القطع بان الواسطة وان عينة العلم بالمطابقة انهم في الصدق العلم بالبعد في الكذب ثبت
بالضرورة وهو الخبر الذي لا غلظ فيه المطابقة كما قبل في غير نظر يعلم وجهه ياد في ملاحظة انه في اول وجه النظر ان التراجع

في اثبات الواسطة عن التراجع في معنى الصدق والكذب ليس بشا عا حجة حتى يرفع عليه تبديل التراجع لفظا فذلك عند
العقد كما هو ظاهر عبارة الجاحظ في اللفظ هو خلاف المشهور وقال انه ليس في اكثر نفع في التراجع اللفظ اصطلاح

لانفع فيه اصلا لا انه ليل النفع فاخذ مجامع المسئلة ونواحيها ولوازمها ونظر في امثال المنازعات وجعل نفس الكلام
في معنى الصدق والكذب قال انه خلاف دعوى قبل القابضة بقوله لا يجزى الاطبا في اكثر نفع في تبديل تبديل لا

نوضيحه ولو كان الفرع الذي ذكره شيخنا البهارة كما ذكره كان فيه نفع كثير فاقبل في اطراف هذا الكلام ومعاينة
النظر في غار مقاصد ومبانيه ولا ننظر الى نفي بركا كثير مقاصد الكتاب لا لخط اليه بين الحفارة والى عين المقاصد

تم بعد ذلك فاما قوله واما اصلا واما عقوا والله الموفق للصواب فليست هي الاوالمعبر
بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهر الا ما هو له من فلو قال ان جازا واد منه البليد من وان نصيب

هو نصيب بالكذب ان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكان اذا راي يدا واعقدا انه عرو وقال ان جازا واد منه البليد من وان نصيب
المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل لا اعتقادا به وان لم يكن معتقدا في شخص الرجل موافقا للواقع فهو على هذا الجاحظ

ايضا صدق والمعبر في مطابقة الواقع هو مطابقة الواقع والكشف عن ذلك اعتقادا بالمطابقة وان كان مخالفا
لنفس الامر ونظر ما اشار اليه بعد ذلك ان اعتقادا كونه عددا في نفس الامر يكفي في انصاف بالبعد الترفع ثم ذلك

دعوى

لا بد ان الاعلى القول يكون العلم به ضروريا لا مطلقا انه يرد على الاول ان الفرق بينهما هو جهة تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة الموانع ببعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضرورة لا تستلزم عدم الخالف كما شاهد في التوسطات وانما هو من جهة حيث وعناد **فليست بها الاول** انهم اختلفوا في كيفية العلم بالحاصل المتوارف والمشهور وانما هو في الكيفية والوجه في الامام المحمدي في نظري وعلى غيره في البطلان الواسطة وذهب السيد الى التوقف في موضع والى التفصيل في موضع آخر وانضاه الشيخ في العدة والافرن عند القول بالتفصيل احسن المسميات بانظر في نظرية التوقف على توسط المقدّمين واللازم من ذلك ان العلم علمنا فطريا بالمتوارف مثل وجود مكة وصندعها مع انقضاء ذلك وايضا لو كان نظريا بالحاصل لم يقدّر له على النظر كالعواصبيات وايضا يلزم ان لا يعلم من ترك النظر اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه ولا شك انما ظاهرا ونحوه لا يفسدنا طائفة لوجود مكة ويمكن دفع الاول باننا نمنع عدا الاحتياج الى توسط المقدّمين في المتوارفات قطعه نعم يتم فيما حصل لقطع من جهة التوارف اضطرارا فان المتوارفات على فمهم من ماضيها يحصل بعد حصولها بايديها اضطرارا ويبدو ان الكسبيات هذا ضروري بان لا يكون مذكرا وهذا مثال ذلك ومنها ما هو مسمى الكسبيات بل العلمية التي لا بد ان يحصل كالتبعية فيها من جهة ملاحظة العلم وملافاة اصل العلم والاستماع منهم اصولية كانتا وفروعة **بأن** التبعية واستماع خبره يندرج في حصول العلم في النظر الحثي لثبوت التبعية الى حصول العلم قبل اختراع المقدّمات من كون هذه الاجزاء مسموعة ومبنية بالحق ان هؤلاء الجماعة الكثرية لا يتواطون على الكذب ثم يحصل لقطع بمضمونها هذا متوارف نظري ومن علامان النظر ان بعد حصول العلم ايضا اذا دل على المقدّمين فذلك لولا القطع وبحاج الى الرجعة لمقدّمات وهو كما يحصل في كثير من المتوارفات بخلاف الضروريات فان كان ايضا لا ينفك عن المقدّمات لكنها لا يحتاج الى المرجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فان كان مرادنا هو ذلك فرجها بالوافق وان كان مرادهم ان كل متوارف لا يحتاج الى النظر قط فهو مكابرة والى ما ذكرنا بنظر كلام سيدنا المرتضى في حيث قال ان بنا بالبلدان والوفاء والملكوك وهجرة النبي و معازير وما يحجر هذا المجري يجوز ان يكون العلم بها ضروري من فعل الله نعم ويجوز ان يكون مكتسبة من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمخرج النبي وكثير من احكام شريعة والقدر الحاصل على الامة فتقطع على انه مستدرك وهذا هو التفصيل الذي اشار اليه ارضاه الشيخ وفي العدة والظاهر ان القول بالتوقف المتسوي اليه انما هو العلم الاول من الضروريات ومنشاء التوقف الشك والتأمل في ان العلم هل يحصل بفعل الله نعم اضطرارا من دون احتياج ان بعد حصول المقدّمات او يحصل من جهة كسب العبد والتأمل في المقدّمات من كون الخبر عدا يمنع كذبهم وانهم عجزوا ان لم يكن منقطعنا حاج حصول العلم او يصدق ان العلم ناش عن الكسب ان لم ينقطع بالملك كسب عن جن العلم اذ لا فرق بين العلو في الموصلة الى المظهر التي كانت حاصلة في العلم الاجمالي والتفصيل فان من اسر اسكرا واصل اصلا فاعده يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذلك فكما ان ثبت عندنا نبخ على ما اصله سبب علمه اجمالا يصدق ان من يكتسبها وان حصل ايضا ان يكون مع ذلك الفاء العلم في روعه بفعل الله نعم ومجري عاده عقيب اخبار هذا القدر من الخبر كما ذكرنا ظاهر ان المتوارفات بعد العلم بالمتوارفات يمكن ان يكون نظريا فضلا عن ابتداء الامر واما الدليل فحين ان العوام والصبيات ايضاً لهم معلوما نظريا بالضرورة وانهم يستفيدون ذلك من المقدّمات ويثبتون نظريهم مقدّمات الدليل ويحصل لهم التبعية لكنهم لا ينفقون بها من حيث هي كذلك والمقدّمات العادية لا اشكال فيها ولا دفر حيث لم يحصل للعوام والصبيات بل مداد العالم واساس عيش بني

من جهة كثرة الموانع ببعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضرورة لا تستلزم عدم الخالف كما شاهد في التوسطات وانما هو من جهة حيث وعناد فليست بها الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم بالحاصل المتوارف والمشهور وانما هو في الكيفية والوجه في الامام المحمدي في نظري وعلى غيره في البطلان الواسطة وذهب السيد الى التوقف في موضع والى التفصيل في موضع آخر وانضاه الشيخ في العدة والافرن عند القول بالتفصيل احسن المسميات بانظر في نظرية التوقف على توسط المقدّمين واللازم من ذلك ان العلم علمنا فطريا بالمتوارف مثل وجود مكة وصندعها مع انقضاء ذلك وايضا لو كان نظريا بالحاصل لم يقدّر له على النظر كالعواصبيات وايضا يلزم ان لا يعلم من ترك النظر اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه ولا شك انما ظاهرا ونحوه لا يفسدنا طائفة لوجود مكة ويمكن دفع الاول باننا نمنع عدا الاحتياج الى توسط المقدّمين في المتوارفات قطعه نعم يتم فيما حصل لقطع من جهة التوارف اضطرارا فان المتوارفات على فمهم من ماضيها يحصل بعد حصولها بايديها اضطرارا ويبدو ان الكسبيات هذا ضروري بان لا يكون مذكرا وهذا مثال ذلك ومنها ما هو مسمى الكسبيات بل العلمية التي لا بد ان يحصل كالتبعية فيها من جهة ملاحظة العلم وملافاة اصل العلم والاستماع منهم اصولية كانتا وفروعة بأن التبعية واستماع خبره يندرج في حصول العلم في النظر الحثي لثبوت التبعية الى حصول العلم قبل اختراع المقدّمات من كون هذه الاجزاء مسموعة ومبنية بالحق ان هؤلاء الجماعة الكثرية لا يتواطون على الكذب ثم يحصل لقطع بمضمونها هذا متوارف نظري ومن علامان النظر ان بعد حصول العلم ايضا اذا دل على المقدّمين فذلك لولا القطع وبحاج الى الرجعة لمقدّمات وهو كما يحصل في كثير من المتوارفات بخلاف الضروريات فان كان ايضا لا ينفك عن المقدّمات لكنها لا يحتاج الى المرجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فان كان مرادنا هو ذلك فرجها بالوافق وان كان مرادهم ان كل متوارف لا يحتاج الى النظر قط فهو مكابرة والى ما ذكرنا بنظر كلام سيدنا المرتضى في حيث قال ان بنا بالبلدان والوفاء والملكوك وهجرة النبي و معازير وما يحجر هذا المجري يجوز ان يكون العلم بها ضروري من فعل الله نعم ويجوز ان يكون مكتسبة من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمخرج النبي وكثير من احكام شريعة والقدر الحاصل على الامة فتقطع على انه مستدرك وهذا هو التفصيل الذي اشار اليه ارضاه الشيخ وفي العدة والظاهر ان القول بالتوقف المتسوي اليه انما هو العلم الاول من الضروريات ومنشاء التوقف الشك والتأمل في ان العلم هل يحصل بفعل الله نعم اضطرارا من دون احتياج ان بعد حصول المقدّمات او يحصل من جهة كسب العبد والتأمل في المقدّمات من كون الخبر عدا يمنع كذبهم وانهم عجزوا ان لم يكن منقطعنا حاج حصول العلم او يصدق ان العلم ناش عن الكسب ان لم ينقطع بالملك كسب عن جن العلم اذ لا فرق بين العلو في الموصلة الى المظهر التي كانت حاصلة في العلم الاجمالي والتفصيل فان من اسر اسكرا واصل اصلا فاعده يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذلك فكما ان ثبت عندنا نبخ على ما اصله سبب علمه اجمالا يصدق ان من يكتسبها وان حصل ايضا ان يكون مع ذلك الفاء العلم في روعه بفعل الله نعم ومجري عاده عقيب اخبار هذا القدر من الخبر كما ذكرنا ظاهر ان المتوارفات بعد العلم بالمتوارفات يمكن ان يكون نظريا فضلا عن ابتداء الامر واما الدليل فحين ان العوام والصبيات ايضاً لهم معلوما نظريا بالضرورة وانهم يستفيدون ذلك من المقدّمات ويثبتون نظريهم مقدّمات الدليل ويحصل لهم التبعية لكنهم لا ينفقون بها من حيث هي كذلك والمقدّمات العادية لا اشكال فيها ولا دفر حيث لم يحصل للعوام والصبيات بل مداد العالم واساس عيش بني

اعم فالبا على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء والافلاحيين احد من غير العلماء والاركاناء يعلم ضرورة من منفعة وخبر من
 شدة مع ان ذلك مبني على فاعده ادراك الحسن والفتح العقل ولزوم الاجتناب عن المضار وحسن ان كتاب المناهج والتطري هو
 ما كان العلم به موثوقا على المقدمات لا بالعلم بها وبظهورها ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا يغدر واحسنه انما يكون
 نظريا بائنا لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات والثاني باطل لا يثبت توقف العلم بان المجزئة محسوس بان
 الجماعه لا يواطون على الكذب اجيب بمنع التوقف على تلك اذا العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة ووجوده
 الترتيب للمقدمات لا يسلزم الاجتناب اليه على ان مثل ذلك موجود في كل ضرورة فان قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان
 لان الكل مشتمل على جزء اخر غيره وما هو كذا هو اعظم وقادركنا من بيان التفصيل بعرف حقيقة الحال وان الحق هو
 واقعا مذهب الغزالي قال في نقل عنه في كتاب المستقصى انه قال العلم بالحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى
 الشكوى به بنوسط واسطة مفقضة اليه مع ان الواسطة حاضرة في الفهم وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا
 الموجود يكون معدوما فانه لا بد له من حصول مقدماتين احدهما ان مولد مع كثرتهم ولخلاف احوالهم لا يجتمعهم على
 جامع الثابت ما تهمه تدفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا ينفصل الى ترتيب المقدمات بل يلفظ منظومه الى
 بنوسطها وانضائها اليه وقال القضاة ان حاصل كلامه انه ليس وليا ولا كسبا بل من قبل القضاة بالقبول
 معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد التماثل فيما ذكرنا فانه ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا من
 التفصيل والنظم ان ما ذكره الغزالي نوع من التطري واسطة ولذلك نسب في باب القول بالتطري اليه ولعل امر الغزالي انه
 من يات بطرائق العلوم فاتهم وان اسفادوها من المقدمات لكنهم لم ينفذوا بها بل يفتنوا بها المشرقة في نفس الامر فكان الغزالي
 قسم التطري الى قسمين بالتشبه الى الناظرين هو في الحقيقة يقسم للتطري فكذلك قال العالم والعاي كلاهما
 في النظر فيما نحن فيه دون سائر النظريات الشخشي اتم بعد ما عرفنا التوازن بما نقلنا عنهم فان لو ان هذا العنصر يخص
 فبشرط في تحقق هذا الخبر الذي يقيد العلم بنفسه موثوقا ما يتعلق بالخبر من متها ما يتعلق بالسامع فاما الاول
 فهو كون الخبر بالاعتناء الكثرة جدا بمنع معرفة العادة نواظروهم على الكذب كون علمهم مستند الى الخبر فانه في مثل حدوث
 لا يبعد فطعا واستواء الظن في الواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما وصل متها
 اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وبما زاد بعضهم شرط كون خبرهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول
 العلم من اجسامهم وان كان بعضهم ثابتا مع كون البائين عالين واقول الكثرة المذكورة انما شرطها ان
 مأخوذة في هيئة التوازن والتعريف فخلل بعد ذلك لا يثبت على ان مع ملاحظة مدخلية لوزن الخبر في حصول العلم وعدم
 في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة ليس بصدقهم وصلاحيهم وثقتهم سببا مع انصاف حال نفس الخبر فحصل
 العلم وبصدق الحد على انك فيك في ذلك في تحقق التوازن وان لم تكن مأخوذة في هيئة فامع قولهم وبشرط في حصول
 التوازن وتحقق كون الخبر في الكثرة الى هذا الحد ان ذلك من موقوفات المهتبه عندهم والافلاحيين معنى لكون ذلك شرط الحمول
 العلم بالتوازن بعد ما اخذوا افادة العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسبب على شرط اخر كما لا يخفى وايضا فلو لم يشترط
 في حصول التوازن كون الخبر في الكثرة الى هذا الحد انما ان يرد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجمل والاصطلاح في
 التوازن فامع فينبه يكون قد امتنع نواظروهم على الكذب ما وجد تخليص التعريف عن لفظ الكثرة اذا لم يكثر الجمل
 لا الكثرة قط حتى يشتمل الثلثة مع انه ما ينافي في صدقه في الثلثة ايضا فلا يحسن ان يقول ان الثلثة ايضا كثر وانما ان يرد
 به الكثرة المعينة بما ذكره مع قولنا ان اردنا من امتناع نواظروهم على الكذب عاده من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن

الخبير
 لا يتقون به لا يلائم
 كان العلم من اجزاء
 هذا خبر عن كذا
 كذا خبر عن كذا

الجوز لا بد ان يجزئوا عن المظان لان في الجوز بقية فالتوازن هو ما كان اذا دونه العلم من جهة الكثرة لا يخرج مع ان ليس لذلك
 متباين بل مختلف باختلاف توازن الجوز بها ولذلك لم يعين الجوز للتوازن عددا خاصا وان اردنا شاع نواطيرهم
 على الكذب بل اختار خصوصيا الموضع ونفاذوا من الجوز فخرج هذا الى ان هذا الشرط لمحض اذ راجع في الكثرة او انما
 نواطيرهم على الكذب بحيث لو ان الجوز كان مستقار من قوله لم ينفذ العلم في جميع الكلام فيه الى البحث الاول وهو ان
 التعريف مختل للزوم اذ راجع في الكثرة فيه وان قوله لم ينفذ العلم عنه وبالحجة كمالهم ضا في غاية الاختلاف فالأول
 في التعريف ما ذكرنا سابقا والله يحضر من كلام القوم ما يوافق ما اخبر به الشريف والله اخبره سيد عبد الله في
 شرح التلخيص حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن جزاء فقام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم وانما الثاني ان
 هو كون السامع غير عالم بالجزئية لانه لا يحصل له ان لا يكون قد سبق له ان ينفذ الى اعتقاد في وجوب
 الجزئية هذا الشرط كما انحصر في سبيلنا المنفرد ووافقه المحققون من آخره وهو شرط وجبه وبذلك يجب ان كل من
 الاسلام ومنه ما ينبغي انكاره حصول العلم بان توازن منجزات التيمم والتضرع على الوضوء وكذلك كل من اشرقت
 حيث خلاف ما انقضاه المتوازن لا يمكن حصول العلم له لا مع تخليصه عما شغله عن ذلك لان ادراك الثالث اختلفوا في
 اقل عدد لتوازن التوازن لا بشرط فيه عده وهو محذور لا كثره فالحق هو ما حصل العلم بسبب كثرته وهو مختلف باختلاف
 الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع الاخر وقيل اقله خمسة وقيل اثني عشر وقيل عشرة وقيل اربعون وقيل
 وقيل غير ذلك وتجهيزهم ركبتا وهما لا يلبسوا بالذكور فلا يظن بكروها وذكر ما فيها وقد اشرط بعض الناس هنا شرا
 اخر لا دليل عليها وفسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر منهم من شرط الاسلام والعبد الذي منهم من اشرط ان لا يجزئ
 بل لا يمنع نواطيرهم ومنهم من اشرط اختلاف النسب منهم من اشرط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشرط
 دخول المعصومين منهم وهو افتراء واشباهه بالاجماع **تم** ان اكثر الاخبار في الوفاة واختلفت لكن اشتمل
 كل منها على معنى مشترك بينها بالنسبة او الالتزام وحصل العلم بذلك عند الشك بسبب كثرة الاخبار يتيقن ذلك
 متوازن بالمعنى وقد شالوا لذلك بشجاعة على وجودها ثم فقد روي عنه انه فعل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي غير
 كذا وهكذا وكل من جازم انما اعطى فلا كذا فلا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاول يستلزم شجاعة من كل
 واحد من الحكايات الاخر فيضمن وجودها ثم لان الجوز المطلق جزء الجوز الحاضر في نفسه مساحا لان الجوز صفة للثقل وليس
 جملة الا انما حتى ينفذ منه ما هو عليه ما وعليها فذلك لا يفي من باب الاستلزام ويحقق المقام ان توازن بقصور على
 وجوه الاول ان توازن الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك للفظ تام المحدث مثل اما الاعمال بالثبات على
 تقدير توازنه كما ادعوه وبعضه كلف من كنت مولد فعلي مولد ولفظ اتي فارك فكلم الثقلين لوجود تفاوت في
 سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والتسوية ان توازن يلفظين من اذ بين والالفاظ مترادفة مثل ان الهراطهر
 المتورط هرا الهراطه في التنوير هرا في هرا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة والثالث ان
 توازن الاخبار لا لها على معنى مشترك وان كان دلالة بعضها بالمعنى والاخرى بالمنطوق وان اختلف الالفاظها ايم
 مثل نجاسة الماء القليل بالملافة النجاسة الحاصلة من مثل ان يرمي في بعض الاخبار ان الماء القليل ينجس بالملافة وفي
 اخر الماء الانقاص من الكبريت بالملافة وفي اخر اذا كان الماء قد كرم ينجس بالملافة وفي اخر اذا كان الماء قد كرم
 لم ينجس شيء بل ينجس ذلك على وجهه فان النجاسة في تلك الاخبار مختلفة في قوله ولا شرب ثور الكلب ان يكون
 حوصا كلبا ينجس منه ماء وقوله من شرب من ثور في ماء دخله للنجاسة التي وطئت العذرة لا الا ان يكون الماء

في الورد الاول
 في شرط الاول

في الجوزها صافيل المطا لا صفة النجاسة
 كما يقال غاية في الجوز بدل الجوز

كثيرا فذكره هكذا فان المطلوب بالنسبة الى الماء القليل وهو ان يقع الماء مستقل مفصول بالذات لا انه قد مشترك منزع
 من اموه فان الحكم لغيره الماء القليل لمخصوصا افراده التي يشترك فيها هذا المهور وذلك انهم اعم من ان يكون الاخبار
 في بيان هذا المطلب المستقل ومثله على ان مطلب اخر ايضا والى ان يقع ان يكون الاخبار بدلا من مقتضى على شئ مع اختلافها
 يكون ذلك المدلول الثمينة قد اشتركا بين تلك الاحاد مثل ان يجزأ حدان زيدا البوم ضرب عرجا واخره ضرب بكر
 واخره ضرب عرجا هكذا الى ان يحصل هذا التوازن مع فرض الوافعه واحدا فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيدا وان حصل
 العلم بالضرب كان لو اختلفوا في كيقبات الضرب من تلك وروا الاخبار فيما يخصه عن الزوجة من المرات بان يكون
 في الجملة يفتنه لكن خلافه فيما يخصه فالفرد مشترك هو مطلقا لغيره الموجود في ضمن كل واحد من المحماتان والخاص
 ان يوزن الاخبار بدلا لانه التامية يكون ذلك المدلول لا الشراي فمدا مشترك بينهما مثل ان ينهسا الشارع عن التوضي
 عن مطلق الماء القليل اذا لاقاه العذرة وعن الشرب عند اذولغ فيه الكلب عن الاعتقال عند اذالاقاه كسنة وهكذا
 فان التقي عن الوضوء في عرف الشارع بالالتزام على الجائسه وهكذا الشرب الاعتقال فانه يحصل العلم بجانبه القليل
 بذلك والتاسد من ان يتكاثر الاخبار بدلا كراشياء تكون ملو وملا لا يتم يكون ذلك اللازم منشاء لفظ تلك الاشياء
 مثل الاخبار الواردة في غزوة علي وما ورد في عطا باحاثهم وذلك بتصوره على وجهين الاول ان يدرك تلك الوقائع
 بحيث تدل بالالتزام على الشجاعة والتخاوه مثل ان يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدور ما هذا
 التفصيل والتطويل للمقام الطويل والكراتية من دون القراءة الا عن شجاع بطلي قوتي بالغ اعداء رجة الشجاعة وهكذا
 غزوة فاحد في الاخبار غير ما اجتماع هذا الدلائل ان يحصل العلم بشي من اصل الشجاعة التي هي منشاء لهذا
 وهكذا عطا باحاثهم والفرق بين هذا وسابقه ان الدلائل في الاول مفصولة جزوا الاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم
 الاثر في خلاف ما نحن فيه فانه لا يكون بيان الشجاعة مفصولة اصلا وان دل عليها بعبارة حصول العلم فيما يخصه من
 كل واحد من الاخبار شتم فلا يدخل كل منها بالآخر والاشياء ان يدرك تلك الوقائع لا بحيث تدل على شجاعة مثل ان يثبت
 فلا تافله في حرب كذا رجلا وقال اخره قتل في حرب اخر رجلا وهكذا بعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل
 الاجتماع فاش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وكسب تلك الخصال الاتقان او معجزات او اجل فصاح من خور ذلك وكذلك
 قصة الجود والفد الشريك الحاصل من تلك الوقائع على التبع السابق هو كل القليل الاعطاء وهو لا يبعد الشجاعة ولا
 ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكة وان قل من جعل الجود من باب الدلائل الثمينة عقل عن هذا
 عليه الفرق بين الجود والعطاء ولعل كل لم يعضد ناظر لهذا الوجه حيث قال واعلم ان الوافعه الواحدة لا تتضمن
 ولا الشجاعة بل العند الشريك الحاصل من الخبرات ذلك وهو كذا لان احادها صدي فطعا بل بالعادة انتهى الظاهر
 انه فرض المقام خالبا عن جدي على شجاعة بالالتزام ومع هذا الفرق لا يرد ذكره من عند ذلك كل واحد من الوقائع
 على الشجاعة والتخاوه وكذلك قال بل العند الشريك الحاصل من الخبرات يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الخبرات لا
 واحد منها هو الشجاعة والتخاوه لا فانها بكثيرها الملكة النفسانية واقفا فلهذا لان احادها صدي يعني ان المتوزن في
 سائر الاقسام لا ينفك عن صدي الاحاد بناء على الشهرة في بعض الصدي بلا شبهة وان كان من جهة الدلائل الاثر
 الحاصلة مع كل منها او الثمينة الحاصلة كل منها كلف الصور بين السابقين وامل في ذلك فلا يسئل من صدي
 من الوقائع فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالعند المشترك بينهما هو قد مشترك في كونه زائلا وهو
 الشجاعة والتخاوه من جماع تلك الوقائع وان لم يحكم العقل بصد واحد من الواضات بعنوان القطع ولا مشترك بينهما
 في جموعه

ففي بعض الاخبار من نفس
 الارض لا يميز فيها وفي بعضها
 انما يخرج قيمتها ايضا

في الاستدلال
 كل من
 في الاستدلال
 على الشجاعة

في الاستدلال
 في الاستدلال
 في الاستدلال
 في الاستدلال

في الاستدلال
 في الاستدلال

في العلم المشترك

في العلم المشترك انما يحصل من مجموعها هذا يظهر من اعطاف هذا المقام انه حصرا لنوع المعنى في الوجه الثالث
من الوجهين مفتضا ان يحصل مجموع الاحاد الثلاثة على العلم المشترك بعنوان القطع لان الدلائل كانت حاصلة في كل واحد
واحد من الاحاد ولكن القطع حصل مجموعها والافكان للزوم عليه ان يثبت على ان ذلك ساقط في المثال مع العلم
الذكره فابل كمال الوجهين على ذلك وادخل الوجه الاول تحت المنوار اللفظي وكذا بعض ما تقدم من الاسماء مشكلا
هذا مجموع انما المنوار مجموعا شيئا واحدا ان يدل احاد الاجزاء على شيء بوجه مشترك فاعلم ذلك في
القطع حصوله في المثال الثاني وذلك هو ما عدا الوجه الثالث من القسم السادس من الاسماء ان يحصل من مجموع
منكسر الدلائل على شيء وكانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثالث بالاجزاء التي وردت في جاسه الماء القليل
بالخصوصية المعينة من جهة الجهات ومن جهة الماء معافاة بالاحاد مجموعها يمكن دعوى القطع بانها تدل على نجاسة
مطلق الماء القليل بل العلم ان الحكم كان حكما بالاجزاء كخصوصية كان وارده في مطلق الماء القليل كما
مضمون بعض الاجزاء فان عموم الموضوع لا يتبع مع خصوص الحكم فاعرف هذا فاعلم ان ما ذكره في غير المثالين
اشراطا لكونه منوطا بالحق فان اراد وادرج المشترك المعنى في التعريف فلا بد ان يبين المنوار هو ما يكون نقل الخبر
بالحق وموجبا بنفسه علم بذلك المحسوس او بالعلم المشترك بين الاحاد الموجود في علمه الذي هو غير محسوس
وان عرض له الحسوس يثبت جوده في علمه الذي هو اوله من سواه كان فهم للزوم من جهة كل واحد من الاحاد او من مجموعها
فلهذا يندفع الاشكال الذي ارده الحق في الجماع المفقول بالخبر المنوار كما اشرفنا سابقا فيكون هذا
من جهة المنوار والاجماع المنوار من مبدل اصل الاجماع وفهم انفاذا واء الكل مطاوعة كانه لا فوهم فكان ان هذا
الاقوال محسوسه ومطابقة الاراء مدركة بالعقل فكذلك في الاجماع المنوار معقولا لانه لا يمكن ان يثبت في
الوجه الاول من الوجهين ان العلم يحصل في محسوس في العلم مع العلم بفهمنا مع لانه لا بد من علمه كل واحد من الاحاد
للتامع ولكن فيما قبله **في العلم** من جهة الواحد ما لم يثبت الى هذا المنوار كثر في ذاته ام قلت وقبلها افاد الظن
يطلق عليه خبر لا يثبت العلم ولا يستفيض ما زاد فقلنا على ثلثه ذكرنا ان الخارج في قوله بعضنا وقال القائلان في
نفسه اي خبر لا يثبت العلم بنفسه سواء لم يثبت العلم اصلا او افاد بالقرائن التي لا بد فاك وعلى هذا لا واسطة بين الخبر
وجز الواحد فاستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المنوار باجزاء جاعلة يثبت العلم واخرى لا يثبت
بنفسه مما لو حصل العلم من القرينة الخارجة عن الانبعاث الخفية عادة كشق الثوب والصراخ والنجاسة في المثال الثاني
ان مدخلية القرينة الداخلية في حصول العلم لا يثبت بكونه منوئا وان كان للكثرة اية مدخلية في حصول العلم فاذا كان
الواحد بغيره المتعاقبة هو ما لم يثبت الى هذا المنوار يعني لم يكن حاصل العلم من جهة الكثرة فيكون له فردان فردا
به العلم اصلا وفردا يثبت العلم من جهة الكثرة وان حصل من جهة القرينة الداخلية والخارجية فلهذا لم يثبت على امتناع
العلم بجزء الواحد بل خطة القرينة الداخلية كما سنده او بالخارجية كما هو متعارف الاكثر فعلى هذا فالعلم الواحد انما يثبت
منها ما يثبت بالقطع من جهة القرينة الداخلية ومنها ما يثبت بالقطع من جهة القرينة الخارجية ومنها ما يثبت بالظن
ومنها ما لا يثبت اية وعلى هذا فاستفيض يمكن دخوله في كل من القسمين يكون فاما ثلثا لا مانع من دخوله الا
وهذا هو ظاهر الحجة العتيدة فانما يبلغ الكثرة الى حيث يكون له في العرف والعادة مدخلية في الامتناع من التو
على الكذب مثل التلث والاربعة والخمسة وان حصل العلم من جهة القرينة الداخلية فهو مستفيض قطعي وان زاد على
المدكور ان يجتنب منع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد بعض الاوقات ولكن لم يحصل فيما نحن فيه من هذا

وهذا لا حال ان يكون
كل واحد من هذه الوقائع
من جهة الشاعرة ان يكون
الوجه المعنوي شيئا واحدا
كما يجب ان يكون قسما من
الاشياء او غيره صدي

لان التلث في العلم الاجماع
لا يثبت بعد ان اوعى اوله
عدم حوا ان يكون للمعنى
بالمنوار غير محسوس فارجح
اثبات الصانع بالعلم
الاشياء والاولياء صدي

في العلم المشترك
من جهة الواحد
من جهة الكثرة
من جهة القرينة
من جهة الظن
من جهة الشاعرة
من جهة المعنى
من جهة الصانع
من جهة الاشياء
من جهة الاولياء
من جهة صدي

في العلم المشترك

في العلم المشترك

فقط ويمكن الخاف الاول بالمتوار على وجهه لاشارة اليه من القول بكون خبر الثالث ان كان قطعا متواترا والحق ان الثاني
خبر الواحد ويمكن جعلها فاسية من خبر الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد علم من الظن وبالحكم كل العلم فهو هنا غير متواتر
يرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن الفرائض الزائدة هل يعيد العلم ام لا وعلى الاول فهو مطرد ام لا وعلى الثاني
فهل يعيد العلم مع الفرائض الزائدة ام لا فهناك اقوال اربعة واعلم ان القول بارادة العلم مع قطع النظر عن الفرائض المتأخر
والداخل في خبر العدل لم يعيد احد منهم وكل اشياء العدل في الخبر المحضون بالفرائض الخارجية ومحل نزاعهم في غير محضو
بالفرائض الخارجية محضو من خبر العدل فبما علم فلفظ الكلام في خبر العدل الخالي عن الفرائض الخارجية قائم عدم افاد
العلم قطر وذهب احدنا الى ان خبر العدل العلم مطرد وذهب قوم الى انه يعيد غير مطرد وهذا اظهر لا كثيرا
يحد بالوحدة حصول العلم من خبر العدل الواحد بل خطبة الفرائض اللازمة للخبر الخالي عن الفرائض فبما علم وان لم يكن هناك
فريضة خارجية قد عرفت ان اعتبار الفرائض الداخلية يخرج عن تعريف الخبر الواحد ولكن ذلك لا يطرد كما هو متأكد
بل لا بعد القول بحصول ذلك في خبر العدل ايضا وما استدل به القائل بالاطراد في خبر العدل من انه لو لم يعيد العلم
لما وجب العمل به بل لا يجوز لقوله نعم ولا تنقذ ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن والثاني باطل للاجماع فالعلم
هو باطل لان الاجماع انما هو التباحث على العمل بالظن وهو فاطح وتنعكس العمل بالظن في الفرض عايناه في
الاصول كما ترى وسبغى واحسن الجمع بوجوه ثلثة الاولى انه لو حصل بلا فريضة يعنى خارجية كان عاديا اذا
عندنا ولا ترتيب الا باجراء الله عادة فخلق شئ عقيب شئ اخر ولو كان عاديا لا يطرد كخبر المتواتر وانقضاء اللازم بين الثاني
انه لو حصل العلم به لزم الى شافى المعلومين اذا اجبر على ان يامرن من متناقضين فان ذلك جازي بالضرورة بل واضع
اللازم باطل لان المعلومين واضان في الواقع والا لكان العلم جهلا بلزم اجماع التقضي الثالث لو حصل العلم
به لوجب القطع بنقضه من مخالفة الاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان الثاني ان رادنا
يعيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثله اذ نحن نقول في الصورة التي فرضنا كون خبر الواحد معيد العلم من جهة الفرائض
الداخلية ان رادنا فرض مثل هذا الخبر في موضع اخر لم يتفاد فيه الفرائض المذكورة ايضا يعيد العلم فان رادنا من عدم العلم
الافادة في مثل ذلك الموضع ايضا فهو ثم وان راد في جميع افراد خبر الواحد فلا يضركا لمتواتر فانه ايضا يختلف
الموارد كما مر جوابه فكلما ارادوا من الاطراد وجريان العادة في المتواتر فريضة فبما نحن فيه وقد يورد على
الدليل بان دعوى اللازم لغوا ولو كان عقليا ثبت الاطراد بطريق اخرى وارادة نفى كون ذلك على سبيل المثال
من ذلك باباه التعليل بقوله لا علمية ولا ترتيبا وبه ان هذا الدليل من الاشاعة وهم لما جعلوا علم
العلمية والترتيب العقلي مفرغا عنه ففرضهم ان الامر هنا منحصر في كون الرب عاديا او كونه بسبب بان عادة الله
به ومقتضا الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا بناء على التعليل بقوله لا علمية ولا ترتيب الخ فان المحض بالترتيب
الى محض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما ينصرف على كفايل الاطراد ونحن نقول في كل خبر عدل فمقتضى حصول
العلم بالمنافضين وان هذا الفرض غير متحقق كما ترى نظره في شبهة التسوينا بين المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى ان
حصول العلم بخبر ليس في الفرائض الداخلية واخر بقبضته ظهرت احدهما اخطأ في دعوى العلم وكل واحد ادعى ان حصول
العلم بخبر ثم ظهر له العلم بقبضته بخبر اخر فقوله ان ذلك جازي بالضرورة بل واضع ان رادنا مجرد صدور خبر عدلين
في ظرفه التقضي فهو كذا لا نقول بحصول العلم منها وان راد حصول العلم بشئ واحد من خبر ليس في الفرائض الداخلية
ولا بقبضته فهو جازي الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطاء في دعوى العلم ونظيره في البراهين غير محضو عن الثاني

فقط ويمكن الخاف الاول بالمتوار على وجهه لاشارة اليه من القول بكون خبر الثالث ان كان قطعا متواترا والحق ان الثاني
خبر الواحد ويمكن جعلها فاسية من خبر الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد علم من الظن وبالحكم كل العلم فهو هنا غير متواتر
يرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن الفرائض الزائدة هل يعيد العلم ام لا وعلى الاول فهو مطرد ام لا وعلى الثاني
فهل يعيد العلم مع الفرائض الزائدة ام لا فهناك اقوال اربعة واعلم ان القول بارادة العلم مع قطع النظر عن الفرائض المتأخر
والداخل في خبر العدل لم يعيد احد منهم وكل اشياء العدل في الخبر المحضون بالفرائض الخارجية ومحل نزاعهم في غير محضو
بالفرائض الخارجية محضو من خبر العدل فبما علم فلفظ الكلام في خبر العدل الخالي عن الفرائض الخارجية قائم عدم افاد
العلم قطر وذهب احدنا الى ان خبر العدل العلم مطرد وذهب قوم الى انه يعيد غير مطرد وهذا اظهر لا كثيرا
يحد بالوحدة حصول العلم من خبر العدل الواحد بل خطبة الفرائض اللازمة للخبر الخالي عن الفرائض فبما علم وان لم يكن هناك
فريضة خارجية قد عرفت ان اعتبار الفرائض الداخلية يخرج عن تعريف الخبر الواحد ولكن ذلك لا يطرد كما هو متأكد
بل لا بعد القول بحصول ذلك في خبر العدل ايضا وما استدل به القائل بالاطراد في خبر العدل من انه لو لم يعيد العلم
لما وجب العمل به بل لا يجوز لقوله نعم ولا تنقذ ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن والثاني باطل للاجماع فالعلم
هو باطل لان الاجماع انما هو التباحث على العمل بالظن وهو فاطح وتنعكس العمل بالظن في الفرض عايناه في
الاصول كما ترى وسبغى واحسن الجمع بوجوه ثلثة الاولى انه لو حصل بلا فريضة يعنى خارجية كان عاديا اذا
عندنا ولا ترتيب الا باجراء الله عادة فخلق شئ عقيب شئ اخر ولو كان عاديا لا يطرد كخبر المتواتر وانقضاء اللازم بين الثاني
انه لو حصل العلم به لزم الى شافى المعلومين اذا اجبر على ان يامرن من متناقضين فان ذلك جازي بالضرورة بل واضع
اللازم باطل لان المعلومين واضان في الواقع والا لكان العلم جهلا بلزم اجماع التقضي الثالث لو حصل العلم
به لوجب القطع بنقضه من مخالفة الاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان الثاني ان رادنا
يعيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثله اذ نحن نقول في الصورة التي فرضنا كون خبر الواحد معيد العلم من جهة الفرائض
الداخلية ان رادنا فرض مثل هذا الخبر في موضع اخر لم يتفاد فيه الفرائض المذكورة ايضا يعيد العلم فان رادنا من عدم العلم
الافادة في مثل ذلك الموضع ايضا فهو ثم وان راد في جميع افراد خبر الواحد فلا يضركا لمتواتر فانه ايضا يختلف
الموارد كما مر جوابه فكلما ارادوا من الاطراد وجريان العادة في المتواتر فريضة فبما نحن فيه وقد يورد على
الدليل بان دعوى اللازم لغوا ولو كان عقليا ثبت الاطراد بطريق اخرى وارادة نفى كون ذلك على سبيل المثال
من ذلك باباه التعليل بقوله لا علمية ولا ترتيبا وبه ان هذا الدليل من الاشاعة وهم لما جعلوا علم
العلمية والترتيب العقلي مفرغا عنه ففرضهم ان الامر هنا منحصر في كون الرب عاديا او كونه بسبب بان عادة الله
به ومقتضا الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا بناء على التعليل بقوله لا علمية ولا ترتيب الخ فان المحض بالترتيب
الى محض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما ينصرف على كفايل الاطراد ونحن نقول في كل خبر عدل فمقتضى حصول
العلم بالمنافضين وان هذا الفرض غير متحقق كما ترى نظره في شبهة التسوينا بين المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى ان
حصول العلم بخبر ليس في الفرائض الداخلية واخر بقبضته ظهرت احدهما اخطأ في دعوى العلم وكل واحد ادعى ان حصول
العلم بخبر ثم ظهر له العلم بقبضته بخبر اخر فقوله ان ذلك جازي بالضرورة بل واضع ان رادنا مجرد صدور خبر عدلين
في ظرفه التقضي فهو كذا لا نقول بحصول العلم منها وان راد حصول العلم بشئ واحد من خبر ليس في الفرائض الداخلية
ولا بقبضته فهو جازي الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطاء في دعوى العلم ونظيره في البراهين غير محضو عن الثاني

الحكمة السنية المعتبرة

٢١٥

ان اردنا لو حصل العلم بالخالف والاجتهاد انهم فلا يربون الخالف له مخيرهما ودعوا الاجماع على خلافه باطل
 قطعاً وان اردنا لو حصل العلم بالخالف فهو كما ذكره من جواز الخالف ولا غايه فيه اذ ربما يحصل احد العلم بشي
 ولا يحصل الاخر وتلك مكلف يحصل له العلم ان لا يلبس الاجتهاد في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبير المحقق
 الخارج فالظاهر فيه انه قد يبين القطع وذهب قوم الى المنع لتساوية لوليه ملك بموت له مشرف على
 على الموت انضم اليه الفان من صراح وجازة وخروج المحقق على حاله منكرة غير معادة من دون موت مثله وكان
 الملك وكان ملكه فانه يحصل بذلك العلم بغير الخبير يعلم بموت الولد وجدنا فاضرباً لا يعز به شك وريب بل
 يحصل من دون ذلك واما ما اورد عليه من الشك ومنع العلم اذ علمه عشق عليه فافق او مات ولما خوله فجاؤ
 واعتقد الخبير المشرف على الموت فبقته انها الاحتمالات عقلية لا تنافي العلوم العادية مع اننا نقول اننا نقول
 لا يفي هذه الاحتمالات وكانت ما قيل ان ذلك العلم علمه من جهة الفان من دون مدخله الخبير كما يعلم بحيل المحل وحل
 الوجهل وارضاع الطفل اللبن من شدة حوها فان الفان قد يستعمل باقاده العلم مبدوع بانه حصل بالخبر بغيره
 الفان من لولا الخبر يجوز موت شخص والحق ان امكن حصول العلم بغيره فيقبل الشكك واحتمال المنكرين بالبحر
 الثلاثة المتقدمة والجواب عنها يظهر كما ذكرنا فلا يبعد ما شتمنا بعضهم ذكروا ان الخبر المحقق بالفان فقطقة
 لم يقع في الشرعيات فوك امكن حصوله للحاضر كمن يمين من الصغار والتابعين المقاربين عهد الاثمة تا لا يكتن
 انكاره وكذا المحققين الفان الداخلية واما في امثال ذما نعلم نفق عليه في اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا
 في اول اسببنا الفان بغيره للقطع مثل موافقة الكتاب السنة والاجماع والعقل فهو ليس كما يبعد القطع اذ
 غايه الامر موافقة الخبر لا احد المذكور وهو لا يبعد فقطقة صدوره ولا لانه ولو فرض كون مضمون فقطقة اسبب
 من تلك الفان فهو الخبر المفرد بالفان الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة خبره موضوع مسئلة انما هو كذا
 لا الاول فاجازنا البوكلمها طيبة الا ما ندر ومخالفة الاخبارتين في ذلك ودعوى فقطقة انها لا يصفى البعلنا
 تنكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد وتقليد **واقول** اختلفوا في محبة الروايات العارية عن
 المبدء للعلم بصدق نفسه وصدق مضمونه وان كان نصاً في الدلالة او بما يندى بذلك لا فانه يكون مضمونه فقطقة
 باعتبار موافقة دليل قطعي وله شرف هو هذا الخلاف في بعدنا فانه متم في الخلاف من حيث محبة في نفسه مع شوق فقطقة
 مضموناً باعتبار كون دلالته ظاهرة لا نصاً خلافاً في هذا المقام انما ليس في بل التراجع في جواز العمل بالنظر فقطقة
 الخبر الذي كان صدقه فقطقة بنفسه بمضمونه في وجهه عن البحث ظاهرنا في البحث فيما لا يحصل العلم به من حيث السند والمضمون
 والحق ان يجوز التعبد بعقلا اى لا يلو من يجوز العمل به محال او ينجح بلا خلاف فيه من اصحابنا اما ما نقل عن ابن ربيعة
 ويضع جاعته من الناس كما يات في الولى الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز التعبد في الاخبار عن المعصية لجاز عن
 الله نعم انما يجمع كون الخبر عادلة في الصورين وفيه ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان الحرام مثلاً بجنا
 ذاتاً وكذا الواجبات وربما يجوز شئ يكون سماً او موجباً لفساد العقل والحجم كالحرف في البنية الموحين للفسوة وظلله
 القلب تلك خاصيتها ولا يزل بالجهل فاذا جاز العمل بحجة الواحد المفيد للنظر فلا يثبت من عن الوقوع في تلك المفسدة
 فيجوز العمل بمظنة الوقوع في المهلكة ويمكن دفعه بان ترى بالعبارة ان الحكم يجوز لنا اخذ العلم عن سواي المسلمين
 وحكم بالتحليل ان لم تعلم كون مذكور وكذلك رفع المؤاخاة عن الجاهل والناسي وغيرهما فقل من ذلك ان نذكر هذا
 من شئ اخر من الشرايع من الاعمال المشافة والجاهل الصغرى وسائر التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل بالنظر انما

من خبر الواحد ان كان في نفس الامر موجبا لان كتاب الحرام وترك الواجب شرا خلت في جواز العمل به شرعا والامر بهذا الجواز
هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب كنه اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب ان يعمل على مقتضا بعنوان الوجوب
في الواجب بعنوان الاستحباب المستحب هكذا ونحن جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو متعارف وهو ان لا يمتنع خلافها
من عند ما نكالتسديد بين ذمها وبين التبع والبر او بين التحريم وبين العمل على ذلك التمتع والعقل كلاهما كما ينبغي خلافها
حيث انكر دلالة العقل عليه لارجوه الا ذلك قوله نعم ان جاء كفا فاسق فنبينا فنبينا ان ضيقا فوجبا عليه
فنبينا على ما علمنا ناديين وجعلنا له ثمانية سحابة علق وجوب النبيين على محي الفاسق فينتفي عند استقائه عما يمتنع
الشرط وان لم يجب النبيين عند محي غير الفاسق فاما ان يجب النبوة وهو الظاهر والرد وهو باطل لا يمتنع كونه اسوء حالا
الفاسق وهو اضع الفاسق هكذا ذكره كثير من الامامية والوجه عندنا انه ليس من باب منعه والشرط لا يتغلب ما يمكن فوجبه على
ذلك ان يكون المعنى ان جاء كفا فاسق فنبينا فنبينا وهو ان لم يجبكم خبر الفاسق فلا يجب النبيين سواء لم يجبكم خبر الصادق
جاء كفا خبره بل المطلوب اخل في المفهوم وان لم يكن هو هو وقيل ان ظاهر الآية ان جاء كفا فاسق بالخبر وهو هو
يجب الفاسق بالخبر لا ان يجب خبر الفاسق فنبينا ان المراد بالنبيين والتثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق والبيان
الفرق حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانت قال نبينا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوبه من حال خبر الفاسق لا خبر الصادق
للزوم هذه الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والخبر نعم لما كان مفهوما لم يمتنع ان يجبكم خبر الفاسق
بشكل ما لو كان هناك خبرا صادقا وكان ولكن كان خبرا عادلا فيندرج فيه خبر عادلا ولكن لا يدل على عدم وجوبه فثبت
ذلك خرج عن جفاء الكلام وترك التعريف والعادة في احتمال كون السالبة منفية الموضوع وكذا ريب ان جاز ان يصح
البرهنة المنطقية السالبة الى الوجود الموضوع والمنفية الموضوع لا توجد في معنى حقيقة لها او عقبا والكتاب في السنة
اتحادا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل المنطق فالاعتماد على مفهوم الوصف في ان لا يفعل محبة في نفسه
فد يصح خبره بانضمام فونية المقام كما اشارنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى من كان يمكن ان يقرر مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا
ان محبة مثل هذا المفهوم الوصف في وضع من محبة هذا التفرع من المفهوم الشرط نعم لوجوبه لانه ان كان النبي فاسقا
فثبتوا لصا ذلك من باب منعه والشرط وهو خلاف الظاهر وكيف كان فينتج الاستدلال بالاثبات والاحتياط في الاستدلال بان
نفي وجوب النبيين وهو لا يدل الا على جواز العمل بالمعصية اثباتا للوجوب وجوبها لما اشارنا اليه من معنى الجواز ولعل الفاسق
بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب سيجي ثام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جاز العمل بالمعصية
وبالظن الحاصل من الظواهر مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق منها ما سنعرض في الثالث ايضا
واعرض ايضا بان سبب الالزام ان رسول الله بعث ليدعي عنه بن ابى معيط الى بنى المصطلق مصداقا لما اورد في
وبارهم ركبوا مستقبليهم فحبهم فمفانله فوجع واخبر رسول الله ص بانهم رندوا فتركت الالزام ايضا التعليل بقوله
ان يضيفوا الى اخوه اتما يحري فيكون في مثل المطلق الخبر والمقصود اثبات محبة مطلق الخبر الاول مردودا بحقيقة ايضا
من ان العرف يعمو اللفظ ولفظ فاسق ونبينا يترك على العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد بخصوص ناس العهد ولكن
باللام والثاني بان التعليل لبيان خبر الفاسق معرضا لثبوت هذه القضية العظمى لا انه كان قط وفي جميع الافراد
لا يوجب اختصاص النبيين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك ايضا بعيد المطلوب في مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل
هذه الواقعة وعنه بالخبر العادل عملا بالعلامة المنصوصة في المنطوق وقد بعث عن ايض بان العمل بخبر العدل لا يصلح في
نزول الالزام لعد جواز العمل بخبر العدل الواحد في الازداد فلا يدل على محبة خبر العدل قط فلهذا فالتكثير في ذكر الفاسق

فان قيل في خبر الواحد ان كان في نفس الامر موجبا لان كتاب الحرام وترك الواجب شرا خلت في جواز العمل به شرعا والامر بهذا الجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب كنه اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب ان يعمل على مقتضا بعنوان الوجوب في الواجب بعنوان الاستحباب المستحب هكذا ونحن جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو متعارف وهو ان لا يمتنع خلافها من عند ما نكالتسديد بين ذمها وبين التبع والبر او بين التحريم وبين العمل على ذلك التمتع والعقل كلاهما كما ينبغي خلافها حيث انكر دلالة العقل عليه لارجوه الا ذلك قوله نعم ان جاء كفا فاسق فنبينا فنبينا ان ضيقا فوجبا عليه فنبينا على ما علمنا ناديين وجعلنا له ثمانية سحابة علق وجوب النبيين على محي الفاسق فينتفي عند استقائه عما يمتنع الشرط وان لم يجب النبيين عند محي غير الفاسق فاما ان يجب النبوة وهو الظاهر والرد وهو باطل لا يمتنع كونه اسوء حالا الفاسق وهو اضع الفاسق هكذا ذكره كثير من الامامية والوجه عندنا انه ليس من باب منعه والشرط لا يتغلب ما يمكن فوجبه على ذلك ان يكون المعنى ان جاء كفا فاسق فنبينا فنبينا وهو ان لم يجبكم خبر الفاسق فلا يجب النبيين سواء لم يجبكم خبر الصادق جاء كفا خبره بل المطلوب اخل في المفهوم وان لم يكن هو هو وقيل ان ظاهر الآية ان جاء كفا فاسق بالخبر وهو هو يجب الفاسق بالخبر لا ان يجب خبر الفاسق فنبينا ان المراد بالنبيين والتثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق والبيان الفرق حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانت قال نبينا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوبه من حال خبر الفاسق لا خبر الصادق للزوم هذه الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والخبر نعم لما كان مفهوما لم يمتنع ان يجبكم خبر الفاسق بشكل ما لو كان هناك خبرا صادقا وكان ولكن كان خبرا عادلا فيندرج فيه خبر عادلا ولكن لا يدل على عدم وجوبه فثبت ذلك ذلك خرج عن جفاء الكلام وترك التعريف والعادة في احتمال كون السالبة منفية الموضوع وكذا ريب ان جاز ان يصح البرهنة المنطقية السالبة الى الوجود الموضوع والمنفية الموضوع لا توجد في معنى حقيقة لها او عقبا والكتاب في السنة اتحادا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل المنطق فالاعتماد على مفهوم الوصف في ان لا يفعل محبة في نفسه فد يصح خبره بانضمام فونية المقام كما اشارنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى من كان يمكن ان يقرر مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا ان محبة مثل هذا المفهوم الوصف في وضع من محبة هذا التفرع من المفهوم الشرط نعم لوجوبه لانه ان كان النبي فاسقا فثبتوا لصا ذلك من باب منعه والشرط وهو خلاف الظاهر وكيف كان فينتج الاستدلال بالاثبات والاحتياط في الاستدلال بان نفي وجوب النبيين وهو لا يدل الا على جواز العمل بالمعصية اثباتا للوجوب وجوبها لما اشارنا اليه من معنى الجواز ولعل الفاسق بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب سيجي ثام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جاز العمل بالمعصية وبالظن الحاصل من الظواهر مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق منها ما سنعرض في الثالث ايضا واعرض ايضا بان سبب الالزام ان رسول الله بعث ليدعي عنه بن ابى معيط الى بنى المصطلق مصداقا لما اورد في وبارهم ركبوا مستقبليهم فحبهم فمفانله فوجع واخبر رسول الله ص بانهم رندوا فتركت الالزام ايضا التعليل بقوله ان يضيفوا الى اخوه اتما يحري فيكون في مثل المطلق الخبر والمقصود اثبات محبة مطلق الخبر الاول مردودا بحقيقة ايضا من ان العرف يعمو اللفظ ولفظ فاسق ونبينا يترك على العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد بخصوص ناس العهد ولكن باللام والثاني بان التعليل لبيان خبر الفاسق معرضا لثبوت هذه القضية العظمى لا انه كان قط وفي جميع الافراد لا يوجب اختصاص النبيين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك ايضا بعيد المطلوب في مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل هذه الواقعة وعنه بالخبر العادل عملا بالعلامة المنصوصة في المنطوق وقد بعث عن ايض بان العمل بخبر العدل لا يصلح في نزول الالزام لعد جواز العمل بخبر العدل الواحد في الازداد فلا يدل على محبة خبر العدل قط فلهذا فالتكثير في ذكر الفاسق

التبعية على فنى الوليد ونعيم عليه والا كان يكفى ان يقول ان جاءه احد ونحوه وبه ان عدم جواز العمل بخبر العدل
 في الردة لا يبرح محجة المفهولة لا مكان التخصيص بعد اخراج المورد عن عام المفهولة بل خارجي المناسب للتبعية هو التبعية
 والعهد بالعدل عنه بعد ذلك ذكر مثل احد ونحوه بدل على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل
 الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه خبر خلاف خبر الفاسق فانه لا يقبل اصلا فكذا ان جاءه كذا فاسق بخبر واحد وكان
 غير الانداز فلا يقبلوه اصلا لا منفصلا ولا منضم الا مع التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في الردة
 واما في الردة فمع انضمام الخبر الثاني قوله نعم فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليقتلوا في الدين ليندروا فوهم ان
 رجوا اليهم لعلمهم بخبر دون وجه الله لانه انهم اوجبوا عند انداز الطوائف لا فوهم وهو يخفى بان ذلك
 طائفة من الطوائف فوهم انهم بدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التوازي لفظ الطائفة والى بعد الله لا يزل انهم
 يطلقون على كل طائفة من الطائفة على الاثنى بل الواحد منهم ولا يبرح محجة في قوله نعم ليقتلوا في شموله للواحد منهم
 لانه عبارة عن الطوائف في كل فرقة من تلك الفرقة لا عن جميع الطوائف لصحة حصوله بان ذلك واحد منهم
 كل واحد من الاقسام ثم تصد في حصوله خلافا لكل واحد منهم بالنسبة الى فوهم وكيف كان فالمقصود بيان محجة خبر الواحد
 لا محجة خبر رجل واحد مع انه لا ينفك في جانب المنع واما ادلة الاية على وجوب الحد فلا تلتزم بالاستفاد من
 كلمة لا يدل على وجوب التفرقة فليقبل التفرقة بالتفريق على وجوبه وكذا قبله بالانداز من المستبعد جدا وجوب
 وعد وجوب طاعة السمع بل المنادى وجوب طاعة السند بين الناس في وجه الله لانه ان كلمة لكل المسمى هو منع على
 نقلا فلا بد في اخرجها عن ظاهرها وارجح انما الطلب الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب هو فاسد لما يتبادر في محجة
 الامر وقيل ان افرح انما مطلق الطلب محله على الوجوب لانه لا معنى لنسب الحد وجوازه فانه ان حصل مقتضى الخبر
 الا فلا يحسن رد بان ندب الحد لا معنى له اذا كان مقتضى موجودا فطاعا او ظنا واما مع احوال وجود مقتضى فبقا
 كان الحد ومنه وبما كان الحد عن اظهاره بالماء المتشرب فانه حصول البرص فوا نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحد
 هنا بمعنى ان يوجب الحد رعا انذار بخبر الواحد بخبر العدل لانه لو لم يكن خبر الواحد دالا على الوجوب
 معنى لاستحباب الحد عن ذلك العمل بهذا الخبر بان يوجب الحد الواجب كك لا يصح عمل طلب على الفد كثر
 بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع ويستحب ان يحصل منه الظن فان معناه مع استحباب الحد عن
 الانذار لظن الحاصل على سبيل الاجاب حاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المقتضى الوجوب مع بقا
 الوجوب على معناه المحقق فلا يتصور له معنى محصل فان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فري الوجوب الخيري و
 المفروض انه لا يتصور له فارجح سوا العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو اذ كان معناه
 لظاهر الاية والاجماع او غيرهما والخبر بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه ما يعبر به هو الاصل في مقاب
 مفهوم خبر الواحد كلبين يتو ان المكلف مختار بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لاحكم في المسئلة بالحس
 من الشارع لان الاصل عند الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول وروي المسئلة حكم من الشارع
 فيرجع هذا الى الخبر بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم واما اعتبار الاصل الحائز
 في مقابل الخبر الحائز مثل ان يقول الاصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب لك هو مدلول هذا الخبر الحائز مثالا
 يتو ان المكلف مختار بين ان يعلم بزمانه من هذا التكليف بين ان يعلم بزمانه مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى ان
 الفرضين لا يصلح جواز اعتقاد الوجوب لك هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب الخبر في الرجوع الى الجهد الحائز

منهم كون لفظ الامر في الخبر ووجه
 كونه ماعدا عن الاصل الدال على
 الطلب فيما بين الامر يكون ظاهرا
 في الوجوب

في الرأي والى الخبرين المتعارضين من جهة التي هي من باب لا ان الخبر في هاتين الصورتين انما هو في حال الا^{ضطر}
 وارشاد بطريق العقل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما ينفذ القطع بالحكم ولا ريب ان لا يعلم هاتين الصورتين
 كون خصوص احد الحكمين من الشارع بل يحمل ان يكون كلاهما حقا ولكن لما لم يتبين ولا سبيل الى العلم فحق لنا ان
 نحكم الى الاخذ بهما شئنا من باب التسليم فاما بما نحن فيه فليس كذلك وهو ان شاء الله الحكم الاول من حضور الشارع والاصل
 الثابت بالعقل والشرع من ثبوت الشئ من الشارع عزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن من الخبر
 نحن فيه من باب الخبر من خصال الكفارة المصريح به في الكتاب السنن لا من باب الخبر الذي لا ينفذ لنا عليه الاجراء والاضطرار
 جهالة الحكم وهذا الخبر قد يتصور بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد
 والاول انما هو من المسائل الاصولية المبحوث عنها ولكن يمكن ان يستدل عليه برهان المحذور المستفاد من الآية على ما
 عليه الاول انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من احاد اجابوا واحاد وعلم على الاستصحاب انما يصح اذا قطع نظر
 عن كونها على الوجوب مثلا في اعراف من خبر الواحد للاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اخبار العمل بخبر الواحد
 فهو في معنى الخبر المطلوب بخبر الواحد بين الاثبات بوعده وهو صريح في نفي الوجوب لا يجامع اثباته على سبيل الوجوب
 كما فهمه هذا اخرج الخبر عن المدلول المحقق واما الخبر بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل
 بخبر الواحد عند عدم دليل اخر فيجوز للاصل ان يكون هو المسائل الاصولية فهو غلط او لا يتوقف فيه فاعرضنا فصح
 يستلزم الخبر في رتبة احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل الشعور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل
 بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استصحاب العمل فقلت بعد ثبوت
 التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف فكل ما يجوز استخراجه الحكم منه فيمكن من العمل به فيحصل مقتضى الوجوب
 به فلا معنى للاستصحاب فان قلت نعم ولكن يقتضي على استنباطه من الاصل ايضاً فهو مختار بينهما فقلت المفروض ان الاصل
 يصح العمل به قبل امكان معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز قطعه الشرط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة الا^{ستطاع}
 والتنبه بل وجوب ذلك في العام مع انه اولى بعد الوجوب فكيف يتحقق بالاستصحاب مع انه لا دليل على الاستصحاب في ذلك
 الكلام في ناديل كلمة العقل بناء على ما اخبرناه واشتدنا في محله فيمكن جعلها من باب اللام في قوله نعم لكونهم قد اوتوا
 بان يكون استعاره بغيره في حصول الخوف والاطاعة مرة وعدم اخرى اما جهة تفادى الانذار بالقطع والظن
 او المحذور بالصدق والكذب والتسليم على الطاعة وعدمها بالترجيح لان الترجيح قد يحصل وقد لا يحصل واستعمل كل واحد
 لذلك فيمكن ان يجعل مكانه عرج المنددين فانهم من جهة حصول الحد وما يقال انه لا بد له الا على وجوب الحد وعند
 الانذار وهو التخوف فهو اخص من المدعى مدفع بعد القول بالفصل واثبتت بذلك غيره بطريق الاول في
 اثبات المحذور والوجوب صعب الكراهية والاستصحاب السامع في دليله بدون الاولين ولو افقها للاصل وكان استصحابا
 الا دليل له وقد اعترض على الاستدلال ايضاً بان مقتضى الآية الوجوب الكفاية على كل من فزع ولا يقول به احد واجب
 بان يقتصر الدليل والاولى ان يتوان المراد بالغير في الآية الجامعة العظيمة التي تحتاج الى مندرج مستقل مثل ما يقتضيه
 حريا وبغى استدلاله بما لا يحضر ما يصدق عليه الفرق لغة فيصح الوجوب الكفاية في الكل واعرض ايضاً بما كان محل
 في اصول الدين هو ايضاً بعد لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع انه اتم بالتهديد على ترك التفرقة لا استقلال
 العقل فيه غالباً دون الفروع مع ان الخطاب معلق بالمؤمنين وانضافهم يكونهم مؤمنة لا يكون لا بعد كونهم مؤمنين
 بما يقتضيه الايمان واعترض ايضاً بان التفسير ظاهر الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا بد له الاية الا على لزوم عمل العقل

ف

بقوى الجهد وهو خارج عن البحث هو اتفاق وجوب يمنع شواكونه جقيقة في ذلك في عرفنا بل هو اصطلاح
جدد فيجعل علمنا اللغو وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر فيقل مع انه مستلزم لتخصيص القوم بالمفيدة
وهو انهم يجوز ان يكون ان المتبادر من الفهم والانداز هو القبول لا نقل الخبر فتم هذا كله منق على المشهور
نفسه لا يبرأ وما على التقدير الاخر وهو ان يكون المراد بالطوائف المجاهدة ان يكون النقص واجبا على المختلفين فيمكن ان
الاستدلال انهم بلا غطره ماسبق كما لا يخفى والثالث قوله نعم والذي يمكن انما انزلنا من البينات والهدى الا
فان المتقول عن التخييل والاثمة انهم من الهدى ويظهر من الاستدلال انما يتناسلنا من البينات واما ان النقص من وجوب
ان يخرج على السامع الامثال بفضائل والاليع اشهرها العمل بخبر الواحد في زمان رسول الله وعل الصحابة عليه من
تكميل ذكر الخاتمة والعامة وفابع كثره ذكرها في عمل الصحابة به يحصل من مجموعها العلم بانقادهم الكاشف عن حيا
بل كان ثم بامرير ويحيزه حيث كان يرسل الرسل والوكلاء الى القبائل والاطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار عدلها
وتلك اصحاب الاثمة ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقهم رواية اخبار الاحاد وندوتها وضبطها والتعريض
لحال رجالها وتوثيقها ووضعها وانما في الاثمة على ذلك بل امرهم بالعمل بما كانا بسناد من يتبع اخبار كثيرة لا تطل
بذكرها فليجمعها من رادها في مظانها بل من الواضح لجل الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الاثمة المشرقيين
عندهم السائلين عنهم كانوا باخذون الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل لم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم للسامع مع
ذلك كان ائمتهم مطلعين على طريقهم ويقررونهم على ذلك واحتمال ان ذلك كان من المقربين المعينة للعلم كما ياباه
العقل السليم والفهم السليم يحصل من جميع ما ذكرنا ان اجابهم على هذه الطريقة من غير تكبير منهم اجماع منهم على
بديل عليه الاجماع وتقرير المعصوم بل امره وصريح بالاجماع كشيخ في العدة حيث قال واما ما اخبر به من المذهب فهو
ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامانة وكان ذلك مرتبا عن النبي او احدهم لا ائمة وكان من
لا يطعن في روايته ويكون سديا في نقله ولم يكن هناك فوسيلة بدل على ذلك كان الاخبار بالقرينة وكان ذلك موجبا
للعلم ونحن نذكر الفرق بينهما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه
الاخبار التي اوردوها في ضابفتهم ودوتوها في اصولهم لا يشاكون ذلك ولا يشاكون حتى ان واحدا منهم اذا
افترس في لا يعرفونه سئلوه من اين قلت هذا فاذا احوالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان رويته ثقة لا يتكرو
حديثه سكتوا وسكتوا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم ويحجبهم من عهد النبي ومن بعدهم من الاثمة الى زمان
الصادق وجعفر بن محمد عليه السلام انما انشع عن العلم تكثيرا لروايتهم من جهة فلو ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا
على ذلك ولا تكروه لان اجماعهم لا يكون الا على معصوم لا يجوز عليه الغلط والشهور والذكر يكشف عن ذلك انما كان العمل
بالقباس محظوظا في الشريعة عند لم يعملوا به اصلا واذا شئت واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على الجحيز
تخصروا ان لم يعلم اعفاده تركوا قوله وانكروا عليه ويترق من قوله حتى انهم يتركون ضابفتهم من وصفه وروايتهم
لما كان عاملا بالقباس فلو كان العمل بخبر الواحد يحرم هذا الجحيز اوجب فيهم مثل ذلك وقد علمنا خلافا في
ما اردت نقله في تلك العلامة في رواية اما الامامية فالاجابة انهم لم يقولوا في اصول الدين وفي غيره الا
على اخبار الاحاد المرفوعة عن الاثمة عليهم السلام والاصوليون منهم كما في جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد
ولم ينكروا المرفوعة وانما عدا شيعته صلت لم انفي فيظهر منه ان الخالف انما هو سيدرة ومن تبعه من بعده
ويظهر من دعوى الاجماع انهم من الحقوة علمنا نقل عنه وبالحجزة من يتبع منه الفقه ويتبع احوال اصحاب الرسول والا

ما في نسخة الجحيزه اذا كان هناك فانه قد علم

ولا حظ الاخبار الدالة على خضعتهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المتخالفات
 سماع ملاحظة ان ذلك هو طريقه العرف في العادة وجميع ارباب العقول بل مدار العالم واساس عيشه بخادم غالباً
 كان على ذلك يظهر العلم بجواز العمل بحزب الواحد في الجملة وما يستبعد من ان لو كان العمل بحزب الواحد جازاً وفاقداً
 في زمان لا يمتد لم يخف على مثل السيرة مع فريب زمانهم وكما لفظنا في اطلاقه فهو موقوف باسبغادانه لو كان
 الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الاخبار المتواترة والمحفوظة بالقرينة ونحوها ثانياً وكان المنع من العمل بحزب الواحد
 طريقه الامتياز ومنه ما لم يقصاها من باب حرمة القياس لم يخف على مثل الشيخة حتى ادعى اجماعه على جواز
 العمل بل كتحقيق الاشياء انما حصل للسيرة ومن بعده لما يقتضيه استنباط الله تعالى ونفذ من الخامس
 الادلة الدالة على صحة طريق الجهد في حال غيبة الامام ثم من امثال زماننا المتأخر عن زمان الامتياز وانما
 انما تقدم من الادلة انما يدل على صحة طريق الجهد في حال غيبة الامام هو المنادى من التباء والانداد وهو المتفاد من
 الاجماع الذي نقلناه واما صحة ما يفهم من لفظ الجهد في الظن الحاصل من جهة ذلك لانه في هذه المظنون هو المراد
 غيره مع تفاوت ذلك لسبب فهم اننا ظن من المعاصر للامتياز المتأخرين في هو يحتاج الى دليل اخر من اجماع على
 امثال هذه المظنون وغيره من الادلة التي تدل على صحة طريق الجهد في امثال زماننا هذه الادلة ولا لها على صحة
 جزم الواحد ليس من حيث انه جزم الواحد ولا تشمل جميع الا زمان والافان بل هي ثمانية امثال زماننا وتدل على صحة
 مطلق الظن وهي صفة اوله على جواز عمل الجهد بالظن الا ما اخرج الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل بالظن
 او بالظن الذي ثبت فيه الرخصة من الشارع والاول اشهر واظهر بل الظاهر في طريقه الفقهاء هو الاول ولعل
 نزاعهم في جزم الواحد استدلوا به على انه لا جزم لاثبات صحة بذنه من قبل الشارع لانه جزمه في زمان امكان العلم
 انهم لا جزم في نوقم حرمة العمل بخصوصاً كالقياس لاجل ما ادعاه السيرة من الاجماع على المحرم كما سيجي في الا
 الادلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار بكتبهم في جواز العمل بحزب الواحد وكما استدلوا به في صحة ظهور الكتاب
 لدفع ما توقيه الاخباريون من المنع على هذا اقتصر سائر الفاعلات التي استدلوا على حجتها بالخصوص من القياس
 العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع وبغيرها والادلة على ذلك من وجوه وانما اذا قلنا ان الله تعالى
 حجة الجزم الواحد منها الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية مستند في امثال زماننا في غير الضرورة
 غالباً ولا ريب انما شاركوا في اصل زمان المعصوم في التكليف ليس في غيره ما علم ضرورة واجماعاً واحكاماً
 الفاطم ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب نفسه لا يفيد الا الظن وكل اصل البراءة والضرورة والاجماع
 والعقل الفاطم لا يثبت بها شيء ينعني في الحق غالباً بل هي انما تثبت بعض الاحكام اجمالاً ولا يحمل منها التفصيلاً
 وعلى هذا ينحصر الامتثال في العمل بالظن والالزام التكليف بما لا يطاق ويتردد في ذلك الظن الحاصل من الخبر
 الواحد فانه لا يفرق بين افراد الظن من حيث هو فاذا حصل منه ظن اقوى من غيره فيجب ما بعده بل لا معنى لتقوى
 اقوى بل الظن انما هو من جهة قوة القوة والضعف انما هو ببلل حكمة كل منه ما علم ضرورة لا محجة واحدة
 اورد على ذلك بان السناد باب العلم لا يرجح العمل بالظن من حيث انه طريق لا يجوز ان يعجز الشارع ظناً
 مخصوصاً بخصوصها لا من حيث انها ظن كظاهر الكتاب اصل البراءة لا لانها ظن بل للاجماع على حجتها ما وثقه
 ان صحة ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلومته ومطابق لاثبات الاقل قليل من الاحكام كما لا يخفى
 على المطالع والاجماع على انما البراءة فياورد في خلافه جزم الواحد قل الكلام ان لم تنفع الاجماع على خلافه وقد

هذا هو الدليل على ان العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب العلم بالظن فيها حتى يتجزأ ذكره يجوز

أورد على هذا الدليل ان استدلال العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب العلم بالظن فيها حتى يتجزأ ذكره يجوز
ان لا يجوز العلم بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او الاجماع يحكم به وما لم يحصل العلم به يحكم فيه باصالة البراءة لا
كونها معنية للظن ولا للاجماع على وجوب اليقين بها بل لان العقل يحكم بان لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم بالبراهين
على اعتبار دليل يقين العلم فيها انما هو الامران في حكم العقل براءة التمتع عنه وعدم جواز العقاب على تركه لان الاصل
المذكور يقيننا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاديث فلا يثبت لنا من حكم العقل بعدم لزوم
شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكلف الظن به ويؤكد ذلك ما ورد من انه انتهى عن اتيان الظن وعلى هذا فنعلم ان العلم
به على احد الوجهين كان لنا مند وضر عنه كعمل الجمعة مثلا فالحط به من تركه يجوز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما
فيما لم يكن مند وضر عنه كما في التيمم والاقحاف في الصلوة والاختلاف في الصلوة لا يثبت لنا بوجوب كل منهما فمما لا يمكن لنا
ترك التيمم فلا يجب لنا العلم بالاثبات باحدا مما فتحكم بالخبر فيها الشبهة بوجوب العلم التيمم وعدم ثبوت حضور الحجر
والاختلاف فلا يخرج لنا في فعل شيء منها على هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعلم بالظن اصلا او لا وفي نظر
من وجوه اما اولها فلا تفرق بين العلم بالاحكام الشرعية من جهة العلم بالاحكام الشرعية من جهة العلم بالاحكام الشرعية من جهة العلم بالاحكام الشرعية
وان اردت عدم حصول العلم التام فبقية العلم التام لا يوجب البراهين مع ثبوت التكليف بالعلم التام
بالاثبات بربان باق بالخلافات في الفقه والاستطاعة فان قيل اتم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضرورات واما
زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضرورات واليقينيات فلنا التكليف بغير الضرورات بغيرنا فانا نعلم بالضرورات ان
الصلوة واجبات كغيرها علينا غير ما علمنا من ضرورة مثل وجوبها او مطلق مستمرك كوجوبها والتجوز ايقن مع اننا لا يمكننا معرفة
التفصيلات الا بالظنون وايضا الضرورات مودعها غالبا لا يمكن الامتنان بها الا بما يقتضيهما فالحكم بين المسلمين
وقطع الدعوى وثبت وجوبها بالضرورة او بالاجماع لكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي تشمل عليها الكتب فالحكم
فانما لا يحصل القطع في كيفية بقاء التينة على المدعى اليقين على من انكره لكن معرفة حقيقة المدعى المنكر والتينة بينهما
معرفة معنى التينة انه رجل وامرأة او واحد ومنعددا وبشرط فيه العدلية اذ لو اتى احدنا في شيء وباتى شيء شديدا ان
الحكم اني شيء لا يخرج ذلك كما لا يحصل للفقهاء باستعمال الظنون كما لا يخفى على من رتب بالحق فليلا فضلا عن المند
فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام من قال انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع
محصل الفقه فقد تغافل وتغلبه هناك مقام المجادلة والتدقيق في نفس الدليل وانت حبيبه بانه لا وجه له واما
ثانيا فلا تفرق بين العلم بالاحكام الشرعية من جهة العلم بالاحكام الشرعية من جهة العلم بالاحكام الشرعية من جهة العلم بالاحكام الشرعية
او الظن فان كان الاول قد يكون مقتضى اصل البراهين قطعا او الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والتناهي
من العقل والتقليل سيما ان كون قطعا في الجملة لكن المستقيم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان مقتضاها
اجابة بعنوان اليقين بيقيننا عن الحكم بالعد فطعا كما لا يخفى سيما ان ذلك يقين ولكن لا يتم حصول القطع بعد ورود
خبر الواحد الصحيح فخلافة وان اذ الحكم الظني كما يشعر كلامه بغير سواء كان بسبب كونه بانه معني للظن او من جهة
استصحاب الحالة الشائعة فهو بغير ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والآيات التي لم يثبت تحميمها بالخصوص مع انه لم يجد
ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الواحد انا حصل ظن قوي منه واما انما انا فلا تفرق بين العلم بالاحكام الشرعية من جهة العلم بالاحكام الشرعية من جهة العلم بالاحكام الشرعية
عموما لا يقيننا الا بالظن وان كان سندا فطعا بل هو ظاهر في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجة ظاهره ان
لما نحن فيه من ان كان هو الاجماع فنعلم ان في اول الكلام وان كان غيره من وليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار

[illegible]

واختيار

وكذا ترجح المرجوح وبالجملة المراد ان القنوى العمل بالموهوم مرجوح عند العقل والقنوى العمل بالراجح حسن وجهته
الاول شبه الكذب بل هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن والعيوب وورد على هذا ما نهى انما ثبت وجوب
الاقتناء او العمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل انما يدل على انه لو وجب اقتناء العمل يجزى بالراجح وجوب
وجوب الاقتناء لا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الاقتناء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي هو
على وجوب الاقتناء على المعنى فيما نحن فيه منوع اذا الاخبار بتوالت الذين ينفردون في العقاد الاجماع في القول في ذلك
بوجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما بعد القطع اقول وهذا البراءة في جانب المقابل من البراءة المتقدمة
الدليل الاول وكما اننا افراطا فقد انفرط واذا قد ابطالنا العمل باصل البراءة ثم مطلقا التوقف الاحتياط منا والى
فانا نقول ان وجوب العمل المنقطع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه من ظهور البراءة مع ان ظهورها البتة
يجزى عند الاخبار بين نسبت الامتناع ان الظاهر منها اصول الذين سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعوى
ان الاخبار فطرية وانهم يعملون بالقطع في غايه الوهم فان عيار وجوه الاختلال في منها سندها ولا نهى وانها
الموجبة لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين منها يقتضي عن اليقين وقد اشترنا اليقين سابقا ونسبنا مع انه لا دليل على جحها
اذا الايمان على فرض تسليم ذلك انها من ظهور الفرعيات وقد عرفنا حالها مع ان انه لا ينفردون في النفقة وانما البناء
معتللا بما عقل ولا ريب ان وجد نظر قوي من الظن الحاصل من جمل الواحد لا يجري اعتداله واما الاجماع فهو لم يثبت
جحها مطلقا وفي جميع الاحوال الا زمان مخصوصا بما كان هناك ظن اقوى منه لا يثبت الاجماع على جواز العمل بها
زمن الصحابة والتابعين فكيف في ثبوت قطع العمل بالقول بالفضل ولا لم نعلم الاجماع على عدم القول بالفضل بل
بعضهم منعوا عن ثبوت الاجماع الا في الصد الاول ينفردون بين الزمانين وثاننا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما
هو اذا لم يعلم مستند المجعزة ونحن علمنا ان مستند المجعزة من جانب القول بالمجعة هو الايمان والاجماع وقد عرفت
حال الايمان واما الاجماع فلم يثبت في الصد الاول ولا منعج المتكسك بعد القول بالفضل لا حد شطري الاجماع
المركب انما يتحقق ذلك الشرح انما هو بهذا الاجماع البسيط ولم يتحقق في هذا الغد فليعلم ذلك وبالحجزة عند
القطع في الغد في امثال زماننا قال بالحق لا يجوز انكاره في غير الضروريات والضروريات لا تكفيها كما اشترنا وانتم العمل
بالنوقف والقنوى بالتوقف انما يحتاج الى دليل بعد القطع فان تمسكوا به بالاجماع والذلة على ذلك عند العلم
فان تلك الاخبار لا ينفرد القطع كما يثبتنا عند ثبوتها معارضة بما دل على اصاله البراءة ولزوم العسر والرجح ولو
ترجح تلك الاخبار عليها فلا ريب ان ترجيح ظنهم انهم مع انه لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كما لو دار
شخص بين شخصين لا يقضيه الاحتياط اعطاؤه باحد ما دون الآخر او كان بين شخصين فان قلت اتانا لنعرض للمادة في العمل
حكمه لا حاد ما في القنوى قلت انفاؤه فوجب التوقف فكيف تجزى بان نقول ان الله نعم برؤوفك بذلك وحي
شيء ذلك على ان دليل هذا العمل قطع وانما لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجهدين ترك القنوى ترك العمل انما
يحتاج الى الدليل فلعلم الله بعد ذلك على عدم الاعتناء وعوده العمل بالظن لم يثبت من ادلتها بحيث يوازي الضرر والظن
في اختلف ما لا ينبغي ويغفل الامر والتمسك العسر والرجح فلنا في امثال من جهة التوقف فيقول ان المشهور بين اصحابنا
ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت من مال جدتها نصيب من يفران به فالتكسان لا ولا والابن والتكسان لا ولا
خلافا للتبديد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الجد فيقسمون بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور
اعتبار الفرع بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصص كل واحد من الفرع بين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا

دليل على غمارة الا الشبهة فان جعلنا الشبهة محجة فهو الا فلا بد ان يوقف المال ويملك الانبام من الجوع والتمسك بالآثار
 الوان في ان كل رحم يربى بضرب من يفرق الا ان لكل واحد من الفريدين نصيبا للدم ولا يعطى كبقية العشرة
 بينهم بانفسهم والعمل بمواثيق بوصيكم الله في ولاكم كما ذهب اليه السيد ومن ينعز فيقع انه يوجب الرجوع الى قول السيد
 وفي الاصل ان في نفسه موع لكون الا ولا حجة في ولد الصلابة هو ظاهر انه ولا حجة فيه عندهم فلا بد للاخبار
 هناك من بيان دليل نطقي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم بانا سبيل الاحتياط ان كان الفريدين كلاهما ابنا
 صغارا فصار للاصلح لهم في العيشة الا اخذوا لهم وبالحجة من سبيل الفضل والاعمال على الحكم وعاشر الناس
 وقا بهم المختلفة ومقتضاها انهم المتنافسة وينتج الادلة ومؤداهما واما في النام والتمسك بالآثار وعرفت
 الفرق بين زمان المعصوم وغيره ما نرى ان ما ذكره الاخبار يكون محض كلام بلا محصل ولو فرضنا في مسألة قيام الشبهة
 في احد طرفي المسئلة وخبر واحد في الطرف الاخر من دون عامل او مع عامل نادر على الاخبار ان ثبت ان ادلة نجحة
 خبر الواحد كمثل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشبهة فان قال لا اقول بنفي العمل ولا بوجوب بل التوقف واخطا فاف
 كيف يضع فيها لا يمكن ذلك منه بل اقول لك هناك ما هو بمنزلة السرائر المختار العالمين بالظنون في امثال ذلك وهو
 ان العاقل البصير لا بد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك في كل ما يريد ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة لك في
 منها الاحتياط عن ساورة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن التجاسات فان الاحتياط عن التجاسات حسن لكل الاحتياط
 عن كبريى المؤمنين ويضيق الامر بالمفاسد المترتبة على ذلك كما ليس هناك ما يغداه ايضا حسن بل احسن وكما
 في الفتوى العمل عن لكن افا انه المعروف واعانة المهور في رفع المفاسد وقطع الدماء وبين الناس الاصلاح بينهم ايضا
 حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسئلة وتردد امرك بين ان تحكم بها بما ادى اليه تركك وان تحاطب فكما تحاطب والقوى
 والعمل بالظن من جهة ما ذلك عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وبذلك ما تقتبط عن الدخول فيه
 ح ايقم ما ورد عليك من الايات والاخبار الدالة على افا انه المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا يخرج في الذبح ولا عسر
 صنق وان التشديد للنفق الاموال وتنفوس تعطيل احكام الشرع منه وهو عليك ان تحاطب من ان يكون ذلك من جهة
 الوسواس وشوب الشيطان فان الشيطان قد يصير عالما صالحا مستكبرا لاجل نفي الصلحاء والعبا الا ترى انه يتوهم
 احكام التجاسات ونسبة العبادات الى ان يجعل الانسان ساذبا عن طاعة الله ولا يفر من حال امر الانسان في الاحتياط
 عن التجاسات المالمية وحقوق الناس وغيرها في الوسواسين محبتين عن الظاهر البينة بسبب احتمال تفرق النجس ولا
 يحاطون بآدم من كل محرم التوفيق مع طهوان اكثر التجاربين مما لا يعتمد على بنهم ونفوسهم بل لا بد من كثير منهم مثل
 الذبح والتدكية فلعلة كل محرم المينة غالبا وكذلك لا يجنبون عن كل الشكوب وليس مستوحا اهل الكفر مع ان الغنا
 انهم ملا فوها بالظن وكما ان عدم التنزه عن التجاسات بوجبا لذلك فكان كل الحرام وهكذا الكلام في قوى القضا
 فيما يظهر لفتنة لزوم القضا من تحاطب لاجل الخبز عن الدخول في احكام الدماء وبني عا ذكره الله في كتابه ان في
 القضا من جهة وعمل النظر الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالام وان ذكرنا بوجوب بآراء مثل التنفوس وغير
 بل اقول لك انه لا يكون ظن اقدم من شأنا للعلم بل يصير الى حد العلم بالاعتاد ولا يجزى على قوى القضا من شأنه
 ذلك بحيث لا يتحاشا الله عن سوء الحسبان ان يثبت حال لا يجد فيه بالمعا وعدا جهم اكثر مما ظهر من حقيقة الامر
 يصير الفرع وابدا على الاصل وبالحجة لا بد من ملاحظة طرفي الاطراف والتقريب اعادنا الله من الميل الى الهوى من
 النفس وطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تغتر بما هنتك عن التزام الاحتياط وبصير ذلك سببا للمساخرة في الدين

الزمان

يعينه

المساهلة في الشوقان ذلك ايضا من الوفاء المهلكة ومن اعطها بل عليك بالافتضا وبذل الجهد والوسع ثم العمل
 على مقتضى الثالث ان مخالفة ما ظن الجهد حكم الله فظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب وقد يمنع ان
 مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصيب الله لا من العلم بما يتوجه التكليف به يومئذ الضرر عند صدق
 الجهد مع انه مفوض بوايه الفاسق بل بوايه الكافر فان الظن يحصل عند جزمه ولا يمكن ان يتحقق بالاجماع لان
 الدليل العقل لا يخلف بحسب ما لا بد ان يكون مطروحا وتبتمنع وجوب دفع الضرر المظنون بل هو اولى كلاً
 وعلى تقدير التسليم فاما ما سلم في العقليات الضرر المتعلقة بالمعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان
 العقل يستقل بعرفه حكم العقليات دون الشرعيات اقول مراد السند اننا اذا علم بقاء التكليف فربما
 وانحصر في معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب ما ينبغي ولا يجوز تركه بان يقال الاصل براءة الذمة من هذا التكليف
 اذا ظن حرماً او واجباً فظن ان الله لم يؤخذ على مخالفة وظن المؤاخذه موجبا وجوب الضرر عقلاً ولا وجه
 لمنع ذلك وما ذكره من السند فانه وجوب نصيب الله لانه العظيمة بالخصوص على الشارع مع منوع وهو اول الكلام
 الا ترى ان الامانة تقول بوجوب اللطف على الله نعم ونصيب الامام لاجراء الاحكام والمحدد ورفض المفسد والاعمال
 بين الناس واقفاً للمعروف ومع ذلك مخفي عن الامنة وان كان بسبب ظلم ظالمهم وكان الجهد صائباً باعنا بالعقل
 والتأمل وكان اتباعاً واجباً كاتباعه تكلف الجهد بقولهم ودينهم وشريعهم صارنا تابعا بغيرها وكان
 يجب ان يكون الامام عارفاً بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامنة عليهم بها وان لم يكن محتاجاً بالفعل اليها فكذلك يجب
 للجهد الاستعداد بجميع الاحكام بقدر طاقته ليرفع احتياج الامنة عند احتياجهم وان لم يكن فعلية الاجتهاد
 واجبا لا ريب لا يمكن له تحصيل الكل باليقين فبناظرة مقام بغيره ولا يمكن اثبات اليقين بحجة اجبار الا
 وظواهر الكتاب في زماننا ما اشترطنا سابقاً فاعلم حصول الظن بحجتها والاعتماد على اصل البراءة فنعرف
 حاله وكل التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليها فافهم اذا فرض عدم حصول الظن للجهد في مسئلة الصلاة
 نرجع الى اصل البراءة لا يثبت على هذا التقدير يرجع الى هذا الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول الى لزوم
 ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن الجهد ورجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن بوجوب الظن
 بالضرر فلو منع انه مفوض بوايه الفاسق بانه ان عدم جواز العمل بخير فاسق اذا افاد الظن اول الكلام
 اذا شرط العدة لمعركة للأداء والاستدلال بالآية غايته الظن ولم يحصل العلم بحجته هذا الظن كما مر مع ان الشيخ
 صرح بجواز العمل بخير المحترق عن الكذب ان كان فاسقاً بجوارحه ولا ريب ان ذلك من القرين للداخل لا الفل
 الخارج مع ان الشهور يبينهم جواز العمل بخير الضعيف المعتمد على الاحكام لا ريب ان ذلك لا يفيدها الظن
 وغايتها ان يثبت بحجة هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاحكام هو مع انه قد يعارض بغيره من المرجح
 ظن حاصل من جهة الواحد بل من التجميع الحاصل بين مختلفاتها وقد عرفت حاله والحاصل اننا لم نجوز العمل بخير
 الفاسق فاما هو اجل عند حصول الظن براء وحصول الظن بعدمه لا فاسق وان حصل الظن براء وهكذا يثبت اذا
 اورد التقض بالقياس ايضا بل يقول ان الواجب على الجهد العمل بمقتضى ما يؤيد به الى الظن بالحكم من الادلة التي
 شذوا ولا يخبر الفاسق مثلاً والقياس مثلاً وذلك ما لا ينهانا لا يفيدها ان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنها
 لانها مستثناة من الادلة المعينة للظن لان الظن الحاصل منها مستثنى عن طلاق الظن وهذا الكلام
 يجري في الوجه الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا افترض العمل بالظن بعد اسناد باب العلم فلا معنى لاستثناء

ومرر بهذا العلم بالادلة من باب
 اللطف الواجب عليه تعالى فانما
 يجب عليه ارسال الرسل وانزل
 الكتب ونصب الائمة والاولي
 التكليف بالبيان والعقاب بلا اقامة
 البرهان سيد علي

لما كان في العمل بالظن
 الاشياء المذكورة
 الاصلية التي
 هي على اصلها
 الاصلية

لا اخذت في مقتضى العلم
 ببقاء التكليف وانما صار
 طريق معرفة ذلك في الظن كما
 في الدليل الاول وحصول ما ذكر
 في دفتر انما يتغير ما بانها
 معتد به اخر متممة لها وفي
 بالعلم في الاول ووجوب دفع الضرر
 المظنون في الثالث سيد علي

الدليل

قوله فاذا عارض باق الادلة
بعض ما ثبت بحجية الذاتية
جميع ما عدا القياس وهو كذا
كل بحسب ذاته وطبيعته
يعتبر الظن القطعي مقام العلم
ويجعل مناط التبريح في كونه
بما يحصل منه الظن القطعي
من المرجح الموجب لكونه اقوى
من معارضة سيرة

الاول ما يقال في جواب السؤال
ان الاصل البراءة انما لا يعلم
وهو العلم الاجمالي بوجود الحكم الزايم فيها بين
المسائل الظنيرة او في موارد الادلة الظنية
وهذا المانع من منع في محل السؤال فلا يلزم
بالرجوع الى اصل البراءة مخالفة لقطعية ولا خروج
عن الدين ولا النهج والمرج

في
في
في

في

الظن الحاصل من القياس والجواب ان تكليف الابطال والسداد بالعلم من جهة الادلة المقضية للعلم والظن لعلو
الحجة مع بقاء التكليف وجوب جواز العلم بما يعبد الظن بعض نفسه ومع قطع النظر عما يعبد ظنا اقوى بالجملة
ما يدل على ما ذكره ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يعبد الظن بل لانه بوجوب جواز العلم بالظن المطلق التقس الامر
هذا المعنى قابل للاستثناء بقوى انه يجوز العلم بكل ما يعبد الظن بنفسه وبدل على ما ذكره الا بالقياس وبعد
القياس من البين فاذا عارض باق الادلة المعينة للظن في بعض الظن التقس الامر وبلاخط القوة والضعف
يشترط في ضعف بل لا قوى بصرفها والاضعف هما ويمكن ان يكون في مورد القياس لم يشهد اسنادا
العلم بالتبعية الى مقتضاها فان علم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فعلم ان حكم الله عز وجل
لم يعلم انه اقوى هو فيه يعبد برجح الى سائر الادلة وان كان مؤداهما عين مؤداه فلنا مثل فانه يمكن منع دعوى
حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا بما قال قلت لولم يحصل الظن بشي من اسناد بالعلم حتى بالقيا
ايضا فما المناس في العلم والتقص عن لزوم تكليف الابطال فان علمت اصل البراءة فلم تعلم بغيره ولا فقلت المناس
ح مولانا من حين عارض الادلة لمن لم يرجح شيئا مع وجود الادلة المعلومه المحجة فيوقف في التقس او يفي على اصل
وكن في الظنون الغير المعلوم المحجة اذا عارضت وفقدت فيوقف ويعمل على اصل البراءة وعكس جواز العلم باصل
البراءة او لان ثابت من الادلة ان جواز العمل عليه موقوف على الياس من الادلة بعد التخصيص فكما يعبد العمل عليه
اياس عن الادلة في الادلة الاختيارية فكذلك الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة
عند انحصار العمل في مثل القياس شيئا اخر من الظنون التي لم يثبت حرمتها بالخصوص ايضا بدفعه منع بقاء التكليف
ح ايضا قلت ما دل على حرمة العلم بالقياس وغير من الظنون ليس اقوى لانه واشتمل افرادا وانما قائل على بقاء
التكليف الى اخر الابد فتايم الامر عدم الوجوب في الدليل على الحرمة في سائر احوال المقال في هذا المجال يظهر حلية
الحال وافول غير ان جعل في اقامة الدليل على الظنون وثبات العلم في حجة بعضها بالخصوص مثبها باها عن غيرها
انه لا ريب في ان لا شك ان الله بعث رسولا وانزل كتابا وسنن شريعة واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريقا الى
الاحكام الى الجاه على ما هو وفق مجرى عادته نعم انما هو بالنظر والكلام غالبا ونظرة تقا مع عباده ليس الا بالبيان
رسوله اما ببلاده كتاب عليهم وبالحكم بنفسه وبيانها باها بلباس الشرف فاحصل العلم بالله نعم الخاطئين
من الكتاب وسننه فلا كلام فيه في انه حجة على العباد ويجب فيها فهم وحصول العلم من الخطاب لوجه المقام مما
لا بد في امكانه وبك وشك ذلك ما حصل الظن بهم من العمل على مقتضى الخطاب في المجازات بحمل اللفاظ على
حقايقها عند عدم القدرة على خلافها والبناء على القرين في العمل على المعنى المجازية لان ذلك كان طريقا للعرف
والعادة من لدن خلقهم ادم الى يومنا هذا وانهم كانوا يبنون المحاورات على ذلك يعلم ذلك بلا حجة احوال
العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع كيف في المحاورات مع اصحابه بما حصل لهم الظن برب التكليف ايضا والشر
في ذلك مع ان الحق عند اصحابنا هو المصلحة وان حكم الله الوافي واحد في نفس الامر ان عمدة العباد في الدين
الاجان بالله هو اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد ونوطين النفس على تحمل المشا
الواردة من قبله نعم فالاحكام الفرعية وان كانت من الامور المحببة المتناصلة الناشئة من مصالح النفس
لكن العبد في ناسبتها هو لا بد له والامتحان ونقوبة الاجان بسبب الاشكال بها والتعريب بها من جهة انما عا
فاذا فهم التكليف من خطاب الشارع فيما علمت من حكم وامثل ما مع التساوي بين اعنى الفوز بالمصلحة

بشر العقول بالصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة واذ انهم بها طمأنينة على مفوض محاوره لسان القوم الكنازل
 الله الكتاب بعث الرسول عليه فليكن فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا بالثبات
 على امر الاجروفا فاللعدل حصول الانقياد بدونهما وبعد ملاحظة هذا الترتيب دفع ما سبقه من كيف يجمع هذا مع
 يكون الاحكام ثابتة نفس الامر كل شئ على هيئته ثابت وان التصويب باطل والحاصل ان المقصود بالذات
 من الخطاب ان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن يظهر من جعل الشارع مناطه في النطق بالانفاذ التي هي
 الله بانها الانقياد اليه في الاغلب انما هو بهذا الظن وكيف يرفع ارادة في نفس الامر فانه المصلحة انما كانت
 هذا الظن مما علم مجتبه وهذا هو الذي اتفق العلماء على مجتبه من دون خلاف بينهم فائتلى ان الظن في موضوع الاحكام
 من مباحث الالفاظ وغير ما حجة اجماعا شتمت هذا الكلام اذ انقل الى غير المشافين لهم في التكليف بمقتضاه
 كان نقله بمعناه بمعنى ان مراده الواضح ان يقبضوا به وعلموا ان اراد ذلك لا يجوز فلا كلام فيه انما كان نقله
 بمعنى ان اذ حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فلا شك ان في ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصلي
 حجة عليهم لم لا نقول ان هذا اللفظ على منتهى محتمل ان يكون قاصدا بغيره في الدهر والاستفاده منه
 المصنفين وشتم لا يقصد به ذلك بل قاصدا بغيره في مخاطبين وان غيرهم انهم مشاركون لهم في اصل الحكم فاما الكتاب
 الغير فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك ان نقل بعض خطاب المشافين كما حققنا
 محله كما نقول بان الله تبارك وتعالى قد جعل في كل امر من اموره ما يستدبر فيه والعمل على مقتضاه خلافا للاخباريين كما بيناه سابقا
 فيكون هذا الظن انما هو بخصوصه في طريقه العرف والعادة في ما يفتي الكتب ارسال المكاتب الى سائل الى البذل
 البعيدة بما مع مخالفة الاستدلال الاصطلاحات تقتض ذلك فان المصنفين واهل المكاتب الرسائل الى
 من يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاه في فهمهم ووسعهم فالذي يجب على الله ان يكتفي عتابا منهم من كتابنا
 بغيرنا او قلنا ولكن لم يثبت ذلك بثبوته لعلنا ان يكون الكتاب الغير من باب القسم الثالث في الخطاب بالمشافين
 منه وبما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا يثبت ذلك تعلق الغير بغيره بل الله يفتي حصول الاعجاز وسائر القوا
 مع ذلك انهم فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرها ما دل على كونه على كتاب الله ثم يفتي ان الكتاب من القسم الاول
 قلت ان نقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال هاهنا محتمل في موقوف على ان يكون ذلك الا
 من قبل القسم الاول لان ما يجرى الخطاب الشفاهي مع اصحاب ثابته ان لا يظن لنا بكونه بالثبوت الى المشافين
 في هذا المعنى كما ذكرنا الفتح من الاخباريين في كتابنا وان كان خلاف الظن فان غلبها الظن يكون جواز العمل بما ينطبق
 الكتاب جازا لهم ولا فاطح حجة هذا الظن ويمكن ان يكون المراد منسكوا لها اذ افسرها الاثمة كما ذكره الاخباريون
 كان خلاف الظن وان سلمنا ان ما ضد ذلك الاخبار بعضها ببعض مع ان خارجة بهذا القطع بجواز العمل بذلك
 لا بهذا الجواز العمل في الجملة واما لو حصل ظن اقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وعينه من الادلة التي هي
 حجة بها بالخصوص فلا قطع لجوب العمل على ظاهر الكتاب واما السنن العلوية الصادرة عن فضل من هذا
 مثل المصنفات والمكاتب لكن لا يظهر ان يكون المراد منها بغير مخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سويهم بواسطة شيوخهم
 ومع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه بما يفتي به غير المشافين حتى يكون ظنا معلوما حجة فهذا هو القدر الذي يمكن ان
 انه الظن المعلوم حجة واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجة بل هو من الادلة الظنية كما اشارنا ونشتم
 محله واما جواز الواحد فقد عرفنا ان لا دليل على جوب العمل اذا اقوى دلالة الاجماع وهو على من لا يثبت الا حجة خلاف
 خلاف الظاهر انهم

قد روي في ان لا يقطع في
 في هذه العيان من الشفيع المحل بينهم حقيقة
 المقصود بالانجيل ولعل الغير يعود الى خطابات
 الكتاب اول خطابات الشفاهية التي هي
 الظاهر وحاصل المراجع انما لا يقطع بكون
 الخطابات بالنسبة الى المشافين خطاه في الدلالة
 في هذه المعنى الذي تقدمت فيها خطاه في الدلالة
 هذه الاخبار القطع بجواز العمل بما ينطبق
 منها في جواز كونها بالنسبة اليهم رضوا فلا اخبار الزكوة
 انما تدل على انها تكون الكتاب من قبل القسم الاول
 الاضلال وان كان خلاف الظن فان غلبها الظن يكون جواز العمل بما ينطبق
 الاخباريين في دلالة هذه الاخبار على جواز العمل بذلك
 في صرح كلامه في بحث حجة في جواز العمل بذلك
 هذا القسم منهم فقول كما ذكرنا القسم من الاخباريين
 في دلالة غير رافة نعم تقدمت حكاية التقص
 بالوجه الا ان يكون حجة بل هو من الادلة الظنية كما اشارنا ونشتم
 وبان ان يكون حجة بل هو من الادلة الظنية كما اشارنا ونشتم
 كما ذكرنا الاخباريون وان كان
 خلاف الظاهر انهم

والعلم من العلم والاعمال

في الجملة في زمان خاص وفي نوع خاص ان يجتنب في الاعصا النادرة عن من الصواب غير معلومة وكلما قلنا العلم من العلم
 العلوم العدالة والمسلم من العلم بعارضه مثله ولم يعارضه ضعفه اذا كان معكوكا به وهو مجهول ولم يضره التواضع
 المعارض والاشكالان في علاج المعارض غيرهما ليس هنا عمل البسط وقد اشارنا الى بعضها في مباحث الخصم وغيره
 اكثر هذه السوانح يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب السنة المنوذة ايضا باعتبار حصول العلم بالخصم والتفتيد
 الى العمومية في الجملة ورددها فيما لم نطلع عليه في البحث الفصلي ان يحصل الظن بعد ما كثر في محله لما بينا انها من
 باب الخطا بان الشكافية المعصودة منها فيهم الخاطئين خيال ان يكون معهم من الظن بما يبعد ان المراد خلاف ظاهرها
 كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره خيال ان يكون من هذا الباب بكم يكفى ويثبت اشراكا معهم في اصل التكليف
 لا يوجب اشراكا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة ونوجه الخطاب لبيان الاجماع على مساوئنا في العمل بالظن الى اصل
 منها اننا قد حصل ان العمل على مقتضى الظن معلوم تجتنب مجرد كلام لا يحصل منه الفقه وبعد حصول العلم ببقاء التكليف
 بالتفصيلات الجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها مجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون رايه عادلا على
 التبع المنقول عليه مع كونه غير معارض بشئ اخر خالبا عن السوانح التي لا ناصرها الا بالعلم بالظن مع انه ان لم نقل
 وجوده في اخبارنا فهو غايب التندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي اخبرنا على جهة الظنون الحاصلة من جهة المعالجين
 لا ينجح بتامع ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج المعارض بينها وتلك الكلام في الكتاب السنة المنوذة
 باللفظ مع غايبه ندرة علمه مدلولها وتلك اصل كبره ان سلمنا كونه ظنا معلوما تجتنب اذا العلم تجتنب مع وجوده صحيح
 يبعد ظنا اقوى منه وظن اخر ممنوع ودعوا الاجماع على جهة الاحتياط في غير صفة ونقل الاجماع لا يبعد لنا الا الظن
 لو ثبت فيصير حال الظنون معلوما تجتنب عندنا مثل حال نقل الاحكام المعلومة اجالا بالضرورة من الدين فكما ان العلم
 بنقل الاحكام لا يبعد في التفصيلات تلك العلم بجواز العمل بالظن الاجماعي في استقراءها لا يبعد فيها اذا العلم بجواز العمل
 بنظر الكتاب السنة المنوذة في الجملة ومع خبر الواحد في الجملة انهم مع عدم العلم تجتنب ما يستفاد منها مفصلا بغيره كما
 مناصر لنا عنه في علاج الاختلافات الحاصلة من المعارض البينة والمحملة كيف يجذبنا بما يزيد من العلم باحكام الله
 مع الاجتناب عن العمل بظن لا يعلم تجتنب بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل من يتكلف في جعل احد مقدم في بانه
 مع كون الاخرى بينة فهل ينفع ذلك في صيرورة التيقن قطعية او يحصل العلم في بعض اجزاء صلواته مثلا مع كون
 الاجزاء طيبة فهل ينفع ذلك في صيرورة صلواته بينة مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا ابدا ثم غير بغيره
 في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلومة تجتنب مستقلا من دون حجة الى غيرها فهو غايب التندرة
 تتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه بينة فان ثبت من جميع ذلك انه لا مناصر من العمل بالظن الا ما اخرج
 الدليل كالمقاسر والاشكيات ونحوها من جميع ما ذكرنا ثبت تجتنب خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجتها
 فدلهم تلك بما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وروعه في جواز البناء على الظن وان لا دليل على اشتراط
 القطع في الاصول نعم لا بد في اثبات حجته ظن المجتهد من دليل قطعي مستفيض في موضعنا من الاصول الكلامية
 لا الاصول الفقهية واذا صار ظنه مجرد فلا فرق بين الاصول والفروع وسجي زيادة توضيح لهذا في مباحث الاجتهاد
 التفتيد فلهذا جمع في ذكر الادلة الثابتة في تجتنب خبر الواحد هو انهم من جهة احد ما هو الدليل على حصة العمل
 الا ما اثبت الدليل هذا لما ذكرناه في خامس الادلة وثابتنا في تجتنب خبر الواحد بالخصوص في الاول فلو لا
 والاخبار الدالة على حصة العمل بالظن مثل قوله نعم ولا نفق ما العمل بك به علم وقوله نعم ان تتبعون الا الظن ان الظن

لا يفتي من الحق شيئا غير ذلك فان التقي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وجبر الواحد لا يبعد الا ان الظن بالحق
 والجواب اما عن انه التقي فانها مختصة باليقين ولا دليل على مشاركة غيره في جميع خطابات سلمنا لكن خطابات شفا في
 كان في هذا دليل على خلاف المقصود من اختصاصها باصول الدين بما ينسب الى المسلمين كما ينظم من قوله نعم يا ايها الذين امنوا
 اجنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن ارادة المعنى الرابع من العلم مجازا مع ان اشراك غير الشافعية فيها هو بالاجماع
 والضرورة وما مشفقان في موضع النزاع وهو صورة الاستدلال بالعلم وايضا العلم بهذه الاية يبعد حجة العقل
 فالتمسك بالظن بالحاصل لها هو ما نفاه نفس الاية وكل ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ودعوى قطع حجة الظن
 الحاصل في الكتاب قد عرفنا كلامه فيه وان لم يثبت في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبرا
 على حكم بالخصوص مع ان الاية انما تقيد العمول لو كانت كلمة ما تكره ولو كانت موصولة فلا ثبات في جواز اتباع بعض
 واما مثل قوله نعم ان الله لا يحب كل غثا لنفور فاعلم خلاف الاصل فان الظن من ليس كل امرئ سورا للاتباع في رما
 عن هذا الذم فمع ترويه عليه بعض ما ذكره في ظاهره في اصول الدين بالنظر في سببها وان قلنا بان السبب المحل
 يختص بالظن سلمنا العمود في جميع الايات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لانها خاصة بمقدم على العام واما الثاني
 فهو ما ذكره السيد المرتضى في جواب المسائل الثمانية من ان اصحابنا لا يعلمون غير الواحد وان ادعاء خلاف ذلك
 عليهم وضع الضرورة قال لا نعلم علماء ضرورية لا يدخل في مثل ذلك ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى
 ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانما البتة محجزة ولا دلالة وقد ملأوا الطومر بسطر
 الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقص على مخالفهم فيه ومنهم من يذهب على هذه الحجة ويذهب على مسجل من طريق
 العقول ان يبعد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظنهم من فهمهم في اخبار الاحاد مجرى ظنهم في ابطال القياس في
 الشريعة وظنهم في ابطال القياس الذي افردوا في البحث عن العمل بخبر الواحد من بين جواب المسائل الثمانية ان العلم القوي
 حاصل لكل مخالف للامامية ووافوا بانهم لا يعلمون في الشيعة بغير اوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون
 كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمونه من كل حال الطم وكن في ذلك يفتي على تعليل العمل بالصحة والاتباع
 بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد في النسخ المناسبات التي يوجبها النص في بيان فهم والخروج من علمهم
 فامسا التبرع عليهم لا يدل على انها بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامسا على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا في
 وخوف وما اشبه ذلك هكذا انفردت في العالم والنجار عنه منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع المحقق على ذلك
 لو لم يحصل على غيره والاشكال على نفقة الاجماع رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فاما بطلان قوله فيقطع
 العلم والمفروض في زماننا انقطاع كما مر في القدر المستعمل في زمان اصحاب الاثمة لكونهم قد رتب على تحصيل العلم بل بعضهم
 لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايتم وجبر امتناع اصحاب الاثمة عن العمل باخبار الاحاد لعله كان لاجل تمكنهم بل الظن ان السيد
 ايتم كان مقتضا الفرض بصلح الشريعة ووجود الفرائض والامارات ولذلك قال ان معظم الفقهاء يعلم بالضرورة من
 امتثالا باخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فيقول فيه على الاجماع الامامية وفي سائر المخالفات يرجع الى الخبرين
 الاقوال وانما خير ما يندرج في العلم بنفاصل الفقهاء في ما ذكره كيف يكون حالنا مقتضى مع حال
 السيد واصحاب الاثمة مع ان السيد ايتم يكفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجة الخبر في امثال
 زماننا وكان عرضنا ابطال القول بخبر العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به في زمان
 العلم فيحتاج الى ان يثبت الادلة المخصوصة باثبات حجة خبر الواحد مطلقا والظن في الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة هو

بقي الكلام في محقق الحق في هذا الإجماع المدعى على طرفي التقبض من السيد والشيخ ووجدت لك المخالفة فاعلم أن انكار
 بجز الواحد في الجملة مما لا ريب فيه أنه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك نزل دعوى السيد وان غفل في نعيم الدعوى
 وذكر في وجه مخالفة الدعوى بين السيد كان اعتمادا في هذا الدعوى على ما عهد من كلام أوائل المتكلمين منهم ^{العلم}
 الواحد بعد عن طريقهم حتى قال بعضهم باستحالة عقلا ونفوسا لا يتخلف والعلامة كان على ما ظهر لها من حال علمائنا
 المتقين في الفقه والحدوث حيث وردوا الأخبار في كتبهم واسترجعوا إليها في المسائل الفقهية وأقول ^{كلام} ^{العلم} هو صحيح
 الشيخ في العدة موافقة للسيد في انكار الامامية للعلم بجز الواحد لكنه ذكر أنه هو ما رواه الخالفون في كتبهم وأما الذي
 رواه أصحابنا الامامية في كتبهم ونداء لوه يدينهم فانفقوا على العلم بما رصا عليه بعد ما ذكر في وجه الدعوى من ما
 أذكر في الحاشية من ذلك كان قبل وقوعه على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية في وجه ما نقلناه عن الشيخ والسيد
 عن الصواب في الأغراف بانكار عمل الامامية بأخبار الاحاد لا بعقل صرفه الى ذوات مخالفينهم لا بشرط العدة ^{العلم}
 واستقوا ما في خبرهم كاف في الاضرار عنها فلا وجه للباقية في نقل العلم بجز واحد ^{العلم} ^{العلم} ويمكن دفع الاستبعاد
 الامامية لما كانوا في الظن مع المخالفين وكان الخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث لا يخفى على من اطلع على
 طريقهم وقسمها ما اشهر ان ستم بن جندب خالف وان عن رسول الله بامر معوية فاذا ارعنا الف درهم
 بان انه اشتمل على مائة عظيمة زلت في شان علي واخرى مشتملة على مائة عظيمة زلت في شان فائدة وكذا غيره
 المعروفين بالكذب ما كانوا متمسكين بالتصحيح بكتبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث اتا اخبارهم فاحا الواسطة
 واعتمدوا في احتجاجهم على ان خبر الواحد لا يبعد العلم فلا يثبت شيء في خلاصا بذلك عن مذهبهم فاشهر بينهم هذا
 الطلب لهذا الاشهاد حتى ظهر السيد ونظيره ان ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد لان من طرفي الاصحاب
 في فروع المسائل المحي ان الغفلة انما وقع عن السيد وفي التعقيب وان العلم بأخبار الاحاد من طرفي الاصحاب كان جازا
 عند الامامية وعليها شواهد كثيرة لا يخفى على المتبحر في المناقشة ثم ان صاحب العدة تصدق برفع الشك بين الدعوى
 وبين الموافقة بين المدعين وقال الانصاف لم يفرح من حال الشيخ وموافقة مخالفة السيد اذ كانت اخبار الا
 يومئذ في غير العهد زمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت الفرائض المعاصرة لها منسوبة كما اشار اليه
 السيد ولم يعلم انهم عند العلم بجز واحد لم يظهروا الفهم لرابيه فيتم استشهاده على ذلك بكلام الحق وانما انما ملك
 كتاب العدة فرفق ان هذا الكلام بجز واحد من الصواب كل شهادة في كلام الحق له وجه عقليته انتم لم يكن عندكم
 العدة حين نال الف العالم والاحكام ان في العدة مواضع متعددة من كلامه يتبادر على صحتها ان كل من في الاخبار
 عن الفرائض المذكورة على صحة الخبر وصحة المصنف لا ما جرت الى نقلها عن غير الشيخ القول بجواز العلم بأخبار الامامية
 القدر ونها في الكتب المتداولة الدائرة بين الاصحاب سواء رواها الامامية وغيرهم ايضا اذ كان خليفنا المعارض وهذا
 الذي نقله الحق عنه ايضا وانت خير بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مفرقة بالفرائض المعاصرة للقطع بالسيد
 سيما مع نصيحتي مواضع كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم فلا حظ مع ان كون تلك الاخبار مفرقة بالفرائض المعاصرة
 للقطع لاصحاب الامية لا يبعد كونه كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ انها كانت كذلك عند هذا ولكن الحق في التحقيق
 ان الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الإجماع ايقن مشكلا لان ما نقله الشيخ وان كان يقيد عموم
 الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الإجماع المفعول في اثنان خبر الواحد وذكر العلم بجواز العلم
 لانفسنا غير معلوم فلا يمكن التورع نحو الإجماع على جهة جمع مائة الكتب المتداولة مع ان الإجماع لا يثبت الجواز العلم

ونقله

وقطعة جبهة بعضها في الجمل مع الاجمال والاشباه لا يحصل منه شيء يدعى الاجماع على العمل بالحق والخصوص في الجمع
 التزج وتقدم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وخصوصيتها باختلاف وجوه الجمع والتزج بالنسبة
 الى الاجزاء وعبرها بما لا يبين ولا يغير فظهر من جميع ذلك ان ذلك يتم بعد التسليم بحجة اجابته لا يحصل العلم
 بنفاصلها فالجمع في حجة خبر الواحد حجة اما الدليل الخامس كما استثنى ان بعض المتأخرين تمسك
 بالاجزاء الواردة في علمهم عليهم بخط الكتب العمل بها ولو سلم الثواب بها فاتها انهم لا ينفذون الاجمال كما بينا
 العالم **فانقول** ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرط الى الرواية البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعقل
 والخط والتحقق من هذه الشروط انما يتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من ادلة الخاصة به وعلى الفواعل
 العمل من حيث هو انما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذا الشرط
 بل الامر بما روي من حصول الظن في فاشترط هذه الشروط لا يكون للتبني على ان الخلق عن المذكورات لا ينفذ الظن
 او يثبت انما يثبت الظن ولا يثبت تخبرهم العمل بالحق الى عن الشرط كما لقياس قد عرفنا انه ليس كذلك فيحصل الظن بخبر
 الفاسق والخالف لا يحصل من غير مع قطع النظر عن الفرقين الخارجين ايضا وسع في الكلام في دعوى عدم العمل في
 الخالي عنها في الاكثر مع ما عرفت من الاشكال في صحة الاستثناء فيما ذكرناه استثناء القياس واما تفصيل القول
 في الشرط فاما البلوغ والعقل فتقوله الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبوع الصبي الغير المتميز واما المجنون الا
 فلا مانع من قبول روايته حال غافته اذا انتفى عنه اثر المجنون واما الصبي المتميز فالمعروف من هذه هي صاحب جمهور العلماء
 المنع ودليله الاصل عدل قول ادلة حجة خبر الواحد وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان الفاسق
 من الله ربنا منع عن الكذب بخلاف الصبي وقته فاقول ذهب اخرون الى القول بقبول ما ساء على جوار الافتداء به ورد
 بطلان القياس ولا ينبغي الاصل ثابنا بوجود القاري ثالثا فاتهم بحجوز الافتداء بالفاسق لا يقبلون خبره
 اذ رواه قبل بلوغه واما اذ رواه بعده ومعه فله فلا شك في القول اذا جمع سائر الشروط وكذلك قبل الصبي
 رواه ابن عباس وغيره من ثقل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب من ان وجوبه الصدوق ما روي محمد بن
 عن يونس هو هذا لا وجه له واما الاسلام فظاهر بعضهم يدعو الاجماع على ذلك مستندا الى قوله نعم ان جاءكم
 اما الاجماع فيشكل دعوى مطلقة في صورته الاستدلال بالعلم بغيرهم ينفذ دعوى في تضعيف الظن الى
 بخبره والحاصل انه يمكن الاعتناء على الاجماع وان كان مقبولا لو ثبت حجة خبر الواحد بالخصوص لونه صورة ما
 يحصل العلم واما في غيره فلا الا اذا وجب في الظن واما الاستدلال الى لا ينفذ ان كان مستندا لاجماع هو انهم هذا
 فلا يفي اعتمادا على الاجماع اصلا وان كان المستند نفس لا يرفق به منع الدلالة لضعف الظاهر الفاسق على الكافر والمؤمن
 الغير العاصي بخبره حجة والاستدلال بطريق لا يوتيح منوع فانه قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة اكثر
 من الفاسق الغير المخبر عن الكذب نعم يمكن ان يؤول سلم عند بناء الكافر من الفاسق فلا تسلم ببادر صده فغاية الا
 الشك كذا فيحمل ان يكون الكافر فاسقا وانما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كما سنبينه
 قبول الخبر بعده ولا يعلم الا بالعلم بعد كونه فاسقا والجهل بما قد يكون في كون الشيء من الافراد المعلوم الفردية
 لم هو فقد تكون في كون الشيء زافا ذلك المسموع مطلقا وما سببا فيما نحن بصدده ويمكن ان يؤول مع تسليم صدق الفاسق
 على الكافر ايضا لا يدل الاية على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة كونه ثقة نوع ثبت في خبره ولو كان اجابا
 كما سنبينه في خبر المخالفين وكيف كان فلا ثمة بعينها في خصوص العمل برواياتنا وان كان يثبت في غير الرواية لعل

هو

يرجع

بدان

انفراد

محررا

فما يحتاج اليه الموضوعات اما الايمان والمراد به كونه ما متبا الشئ عشا فاما المشهور بين الاصحاب ان شرطه لقوله نعم ان جاءكم
فاسئوا الكلام فيه مثل ما تقدم بل اظهره منقضى هذا الشرط على جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر في الشبهة وقال الشيخ
في العدة يجوز العمل بخبر المخالفين اذا روي عن ائمتنا عليهم السلام ولم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لم يقل فيه لما
روي عن الصادق انه قال اذا نزلت بك حادثة لا تجدون حكمها فارجعوا فانظروا الى ما روي عن علي فاعملوا به ولاجلنا
فلنا علمنا الطائفة بما روي عن بعض غياث غياث بن كلوب بن نوح بن دراج وتكون في غيرهم من العامة عن ائمتنا فيها
لم يذكروه ولم يكن عندهم خلاف وقد يمنع من الرواية التي استدل بها الشيخ ومنع اجماع طائفة على العمل بخبر هؤلاء
اريد من عمل الطائفة اجماعهم بما اذا ائمتنا بعض العامة رواه لا خيال ان يروى من قولهم رويوا اجماعهم على روايته وما ذكرنا
سابقا من خصوص الثبوت الاجمالي فخرج هنا انهم في ثقة الاصحاب منهم كالسكون فان المحققة في المعبر ثقة في مثل
التفاسد ككثيرة واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح مما بيننا واما سائر في الشبهة مثل الفطحية والواقعية
والثناوسية وغيرهم فقال الشيخ انهم في العدة ان كان ما روي له من غير هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخبر
وجبان اجله اذا كان من غير في رواية موثوقة في ما منه وان كان محطها في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه علمنا
الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقعية مثل جماعة من مهران وعلي بن حمزة وعثمان بن
ومن بعدهم هؤلاء بما روي بنو فضال وبنو سماع والطائفة وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف وروى المحقق باثنا
لا نعلم الا الان ان الطائفة علمنا بخبر هؤلاء ولعلهم راد منع اجماعهم على العمل وانه لا يخفى في عمل بعض الافلاخا
لا تكار العمل ثم واختلف كلام العلانية في الخلاصة اكثر من قبول روايات فاسكا المذهب مع اشتراط الايمان
التهذيب نقل صاحب عالم روى في فوائده الخلاصة انه حكى عن فخر المحقق انه سئل والى عن ابيان بن عثمان نقل
الاذن عنك عند قبول روايته لقوله نعم ان جاءكم فاسق ولا منقضى اعظم علم الايمان واسار بذلك الى ما رواه الكشي
من ان ابانا كان من الثناوسية اقول والظاهر قبول اخبار المؤمنين منهم اذ لو قلنا بصديق العدلة مع فساد العقيدة
وعدم اطلاق الفاسق عليهم فيدل على حجة منهم والاية كما سيجي وان لم نقل بذلك قلنا يكونهم فاسقا لاجل عقابهم
فيدل على حجة منطوية لاية لان التوثيق نوع من الثبوت بما مع ملاحظة العلة المنصوصة فان الثبوت اتم
بمحصل تفحص حال كل واحد من الاخبار او تفحص حال الرجل في خبره فاذا حصل الثبوت في حال الرجل وظهر انه لا يكتفي
في خبره في هذه المثبتة خبره لا تخاد الفايده وان ابيك عن ذلك مع ظهوره فاعلة المنصوصة تكفي في ذلك واما على
البناء على الدليل الخامس فالامر واضح واما العدة وهي في الاصل الاستفانة والاستواء فالكيفية المحاصلة من نقل
القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بعد فعلها وانفعالها انظر في محجب يحصل شبر خارج منها عدلة واما القوة
العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي افراطها وهو الحيرة ونقصها وهو البلبلة لشيء حكمه والقوة الشهوية اذا اعتدلت
بين الشهوة والجمود لشيء عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجمود لشيء شجاعة وحلمها واما في الفقه
والاصولية فالشهوة بين المتأخرين انهما يملكان في النفس فمفعولها من فعل الجبار والاصرار على الجواب ومنايات المروة
يعني ما يدل على خسة النفس بدناءة الهمة محجب حاله سواء كانت صغيرة كالطيفف مجتهدا وسرفها او مباحا كالسيف
لباس المحجب والاكلة في الاسوان في بعض الارفات والازمان والكاشف عن ذلك الكيفية هو المعاشرة المطاعة على
الملكية بغيرها او قلنا ارشاده عدلين والخيار الاكفاء بحسب انظم وظهور الصلاح وكون الشخص سائر العيوب محجبا
عن الجبار وموانع الطاعات على ما اشغل عليه صحيح عبد الله بن ابي بصير المروزي في كتابه في محضر الفقيه وغيره واما

الاكتفاء بنظام الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف في تفصيل الكلام والمخالفات
في معنى العدالة والكشف عنها ودلتها ونقضها وابرامها فلو ادورنا في كتبنا الفقهية فالتزمنا اشتراط العدالة في قبول الروايات
والكيفية التي يكون الراوي ثقة متحيزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارة في العدة فاما من كان
مختلا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في رواية متحيزا فيها فان ذلك لا يوجب حجب خبره ويجوز العمل
به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصله فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس مانع من قبول
خبره ولا جل ذلك قبلت المطابقة اجابا عن هذه صفتهم وعن ظاهر جماعة من متأخري اصحاب المذاهب الى العمل بخبر
مجهول الحال كما هو مذهب بعض العامة وانما ان هذا القول ليس من جهة اخبار هذه الجماعة بالاكتفاء في الكشف عن
نظم الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامة بل لان بقاء التثبت عن خبرها نكاحا على جواز العمل بخبر المجهول وانما
يكون عادة لا يسبب ظهور الفسق حجت في المثل قوله ان جاء كفاش لا يبر وجه الدلائل ان الفاسق هو من ثبت للفسق
لا من علم انه فاسق فاذا ثبت عند خبر من له هذه الصفقة الواضحة فينبو وثق القبول على العلم بانفتاحها وهو يقتصر
العدالة او لا واسطة بين الفاسق والعدل في نفس الامر فيما يبحث عنه من رواية الاخبار لان من كون الراوي في اول سن
البلوغ مثالا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يجاوز عن اول زمان التكليف بمقدار يحصل له الملكة ولم يصدق
منه ايضا فمما زاد في النفاذ اليه وتاثيره في ذلك هو انما فاسق في نفس الامر واول والواسطة انما يحصل بين من علم عدالة
ومن علم فسقه وهو من يشك في كونه عادة او فاسقا وذلك الواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة تقدم العلم
بالوصف صفة له في ثبوت الوصف الواجب المشروط بوجوده شيئا ما يتوقف وجوده على وجود شرط لا على العلم بوجوده
في النسبة الى العلم مطلقا مشروطا مثل ان من شك في كون ماله بقدر استطاعته ليجل لعدله علمه بمقدار المال لا يمكن ان يقول
ان لا اعلم اني مستطيع ولا يجب شي بل يجب عليه بحسبه ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقدها ان لم يستطع
بعد الحاسبه فان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فاصل عدم الوجوب في نفسه فغلبت الحكم على النصف
في نفس الامر ولم يخص شتم العمل على مقتضاها فاذا قبل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة وهو ما يقتضيه اذ الشك
عن جميع الوصفين بالاكتفاء من علم اجتماعهما في ثبوتها التعليق المذكور في الاية فان الوقوع في التدم يحصل بقول
خبره كان فاسقا في نفس الامر ان لم يحصل العلم به فيه واما خبر العدل وان ظهر كذب فيه فلا يندم عليه ولا ذم فيه على
عدم الفحص لا تتر على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة العرف والعادة بخلاف مجهول الحال ومن حكاية التعليق يظهر ان
صوره فرض ثبوت الواسطة ايضا لا يجوز العمل بعد الاطمينان بخبره من دون وجوب التدم ايضا مع ان العلم بخبرها من بعد
لعدا مكان العلم بانفتاح العا بالاطمينان عادة وقد تصد بعضهم لبيان ان المراد بالفاسق النقص الامر بما لا كراهة فيه
اذ امكن امره في الظاهر ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء في الواقع فاذا قبل به صالح او فاسق او شاعر او كاتب المراد ايضا
بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب مقتضى الخطاب والاشارة من الكلام الذي لا مزية على اذاه فانه معنى الخبر المتبع
افاده معنى الخبر انحصار افاده ح في افاده لازم معنى الخبر وانما لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب مقتضى الخطاب
للخطاب الخبر بكذا المتكلم بحسب اعتقاده بما اخبره وايضا لبيان ان المتكلم يتحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر انما
لما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل عما اخبره لا تخرج بمنزلة ان يقول اثم الدليل على انه معتقد بصلاح زيد وبطلان
اللزوم اظهر من ان يحتاج الى البيان فظهر ان المبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وقت ما لا يخفى
الاشتباه بين التنبه المحيرة والمصخرة والاذنية للتنبه التقييد بالحاصلة في كل واحد من الحكمين عليه الحكمين بالتنبه

عن جميع

عن جميع

عن جميع

البعث وبيع هذه الحقيقة إلى التثبت الإجمالي إلى مطلق العمل بالظن عند انعدام العلم ومن جميع ما ذكرنا
 يظهر لك حال الحسن من إتمام الجزأين مجتمعة ثم من حصول التثبت الإجمالي وهو ما ذكره في مدح الرجل فينبغي ما
 ودينه وامت الصبغ فلا خلاف في اشتراط ذلك اعتمادا ولا وثوقا لا مع الصبغ لأنه قد يسهو في حديثه الحديث أو
 ينقص ويعتبر ويبدل بما يوجب خلاف الحكم وخلال الحكم المقصود وقد يسهو عن الوساطة مع وجودها وبذلك
 يحصل الاشتباه بين استدلال صحيح والضعيف غير ذلك والمراد به من يغلب كره سهو لا من يسهو أبدا والآن العمل
 الآن معصوم عن السهو وهو باطل إجماعا عن إعماله بالبحر في مفهوم الآية المقضية لقول خبر العدل لم يخطئ الصواب
 لا شعرا لنظوني به من حيث التعليل ولا إجماعا ظاهرا وأما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالمراد بوضوح
 علماء الرجال حيث يقولون في مقام التكرير فإن ثقة هو عدل الصابغ إذا وثقوا لا مع الصبغ ولذا كان هذا
 هذا اللفظ لا يثبت أن العدل لا يفتقر عن هذا الشرط لأن العدل لا يبرأ إلا ما يحققه لا يقول أن العدل لا يكتفي عن
 عدل عن سهو فانه قد يسهو عن كون غير مضبوط عنده أو عن كونه ساهيا والنظم انه يكفي في إطلاق الصبغ كثرة الأضمار
 في نقل الحديث بانه يجرى سماع الحديث بكسبه ويحفظه ويأجبه ويؤثر به بحيث يحصل له الاعتماد وإن كان كثيرا استهوا
 ربما يكون الإنسان منقضا زكيا لا يفتقر عن ذلك المطلب حين الاستماع ولكن بعرضه السهو بعد سماعه وأكثر مثل
 هذا إذا كتب ما يفتقر حين الاستماع فقد ضبط الحديث هو ضابط ومثل هذا يمكن أن يجاب عما يقال إن جيبا الخ
 ممن وثقوه في الرجال مع أن الصدوق في روى في العقبه انه سئل يا عبد الله عن فقال ان رجل كثيرا السهو فما حفظ
 صلوات الحديث ويمكن أن يفتقر في وجهه كثرة السهو في الصلوة لانشاء الصبغ في الرواية وإن المراد كثيرا الشك بكثرة
 استعمال السهو في الشك وأما ما ذكره من معرفة الصبغ أيضا أما يحصل بما رتبته حال الرواية بخبر روايته واعتبارها
 بروايات الثقات المعرفين بالصبغ والافتقار وموافقها لها ولو لم يمتنع فقط أو يشهد به العدل وقد ذكرنا أن قولهم
 ثقة شهادة على تلك **فصل** في العقبه شرط الراوي هو حال الأداء لا حال التحمل كما استدل به الصبي فلا شك
 في جواز الرواية عن ثاب رجح عما كان عليه من مخالفة في بن وثنى في حال استقامته وكذا في عدم الجواز عن رجل طبع
 الاستقامة في حال الخلط إن كان مستقاما مطلقا وعلى كتم أن كان مخالفا في المذهب يفتقر إلى الشك في العدة فاما ما روى
 الغلاة والمتشبهون والمتعقون وغير هؤلاء فاحقق الغلاة بروايته فإن كانوا ممن عرف لهم حال استقامته وحال
 عمل بما روه حال الاستقامة وترك ما روه في حال خطائهم فلاجل ذلك علمك لطاقتهم بما روه أبو الخطاب **فصل**
 ابن بنية حال استقامته وترك ما روه في حال تخطئه وكذا في القول في أحمد بن هلال العبر فأتى وابن أبي الخراز
 وغير هؤلاء فاما ما روه في حال تخطئه فلا يجوز العمل به على حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم مع جعل
 التاريخ ألا إن يكون موثقا عند من يعمل بالموثوق كما هو الاظهر قد بنا مثل في ذلك لا خطاء مثل ابن الخطاب
 لو يكن بعنوان السهو والغفلة بل بدونه الأهواء الفاسدة التي تعد الكذب في الظاهر لم يكن في المدة التي لم يظهر
 الكفر ببيتها من غيرة الشفاة لكن جعل إخفاء المعصية وإظهار الطاعة وسيلتهن إلى ما أراد من إرباسه واضلا
 الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على روايته ورواية مثاله في وقت من الأوقات وربما يجعل هذا مؤيدا للضعف
 يكون عثمان بن عيسى وعلي بن حمزة ثقتين أقول فانه من أخبارنا مال هؤلاء قد عمل به الأصحاب لم يظهر
 تاريخ الرواية فكلنا أن ترجع إلى الفرقة الخارجة أعلمهم علوها بالاعتماد على الفرقة الخارجة لا تكون الرواية
 في حال الاستقامة فكلنا أن نجهد في الفرقة أيضا ومن الفرقة العقبه للرجحان هو عمل جمهور الأصحاب في العمل

ان المعنى انما هو ذلك قوة الحق من القرينة الخارجية فلا بد من التام في الشخص فمثل ما يروى الاحواب عن الحسين بن
وعلى بن ابي طالب كما نوافر من الاما مبنية ثم نابوا وجعلوا عند الاحواب على رايهم ومثل علي بن محمد بن باح وعلى بن ابي
حمزة واسحق بن جبر من الواقعية الذين كانوا على الحق ثم توفوا وروى عنهم ثقات الاحواب صرح اجلة المناخرين بقبول روايتهم
مع جمل التارخ فيمكن الوثوق على رايهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال اصحاب الاثمة من حال اجنباهم عن الوافقية
من فز الشبهة وكان معاندتهم معهم وتبرهم عنهم زيد منها عن العامة سيما الواقعية حتى انهم كانوا يسمونهم المطوفين
اي كلاب التي اصابها المطر ويتهمون عن صحتها والمكالمه معهم وكان ائمتهم با مرفوعهم باللعن عليهم والبري عنهم
ثقاتهم واجل ائمتهم عنهم فربما على ان الرواية كانت حال الاستيفاء وان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل منشا
العقيدة او لما خذوا عن الشايخ المعتمد من اصحابنا ككتب على الحسين الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى عنه عن
الموثوق بهم وروايتهم قال الحق ائمتهم في كتاب شرف التمسيم والظم انه يقول الحق طاب ثراه روايتهم على بن حمزة مع شدة
في مذهبه الفاسد منه على ما هو الظاهر من كونه منقول عن اصله وتعليله له في حديثك فان الرجل من اصحاب الاصول
قول العلامة يقتضيه رواية اسحق بن جبر عن الصادق فانه ثقة من اصحاب الاصول ايضا ونايف مثال هؤلاء اصولهم كان
الوقف لا يرفع في زمن الصادق فقد بلغنا عن مشايخنا قدس الله روحهم انه كان من اصحاب الاصول ائمتهم ذابوا
من احد الاثمة حديثا يادروا الى ثباته في اصولهم لئلا يفرغ لهم ثبات البعض او كلمة ينادى الايام وتولى الشهور والاعوام
فان نعرف عدالة الراوي بالملزمة والتجربة المتكافئة حتى يظهر من ثمة علما او ظنا وباشتهارها بين العلماء والاهل
كالصدق في زمان علماء الرجال لم يذكر له نوثقا واشتهاره بذلك كفانا من غيره وباشتهاره الفقيه الكثرة المتعاضدة مثل
كون مرجع العلماء والفقيهما وكونه من كبار علماء الرواية على كل حال لا يخرج عدل ونحو ذلك من الفقيه بالتركيب في العالم بها ائمة بان يكون
هو عدل وما يشمله وبقبل شهادته ان كان ممن يرى العدل الشرطا ونحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التركيب
او لا بد من التعدد على قولين وبقي كثير منهم ذلك على ان التركيب رواية وشهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك
من تفهيد مقدم وهو ان الرواية والشهادة والنسب كلها من افراد الخبر المقابل للنساء والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين
على ما عرفنا في الفقهاء اخبار جازم حتى لازم للغير عن الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال السيد
في القواعد الشهادة والرواية ثمران في الخبر ومنفردان في ان الخبر عن اذ كان اجماعا لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله
لا شفعة فيما لا ينقسم فانه شامل لجميع مخلوق هو الضمير وان كان معين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا الفلاني
وقد يقع لكن بينهما في صور الاولى رواية لجلال فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فهو رواية ومن اختصاص هذا العام
ما قبله وما بعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد الثالث المتزعم عند الحاكم من حيث يصير
للخبر ومن اخباره عن كلام معين والافوى بالتعد في الموضوع الثالث المفهوم من حيث انه منصوب لتقويم كالتأني
لها من روايتهم ومن ان الزام معين انما بعينه الفاسم من حيث نصيب لكل فضاء ومن حيث المعين في كل نصيبه الخاتمة
الخبر عن عدل الركعات والاشواط من انه لا يخرج عن الزام حكمه لخلق بل المخلوق مستحوا وتماما فهو كالرواية ومن ان الزام
لا يتعداه السادسة الخبر الطهارة او التجاسة نود منه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهارة وبجسده لاستناده الى
الاصل هناك وخلافه في الاخبار بالتجاسة اما لو كان ملكه فلا شك في القبول لتسابق الخبر عن دخول الوقت
الثامنة الخبر عن القبلية التاسعة الخبر من الافرنج هذه الخمسة الاكفاء بالواحد الا في الاخبار بالتجاسة الا ان
بها ثمانية عليه باذن المالك اما المعنى فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لا تارة نافع عن الله عز وجل الى الخلق

هو كما راوى ولا يورث البتة والامام الله هو واحد واما قبول الواحد في الهدية ففي الاذن في دخول دار الغنم
من باب الشهادة لا يورثه وهو خاص بل هو شهادة لكن كيف فيها بالواحد عملا بالقرابة المعبدة للقطع وهذا قبل ان
كان صبيبا ومنه اخبار المرفة في هداية العزى الى نوحا وكوفيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة
الرواية وان كان مشبه بالرواية كان قويا وليس اخبارا وهذا لا يتبع الامين الخبر عن فعله شاهدا ولا رابعا مع قبول
قوله وحده هذا مدعى وبشهادة في قبول الوكيل بعينه وانما يكل او هذا ملكي انتهى ما ارادنا ذكره اقول ولا
يخفى على السامع في كل مرة ما فيه من المصاحفة البيان واشتباه ما هو المفسر من الرواية والشهادة ووجه التفرقة بينهما
وهو ما فات من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان راد بالرواية هو الخبر المصطلح الذي هو واحد من اربعة
الفقر بناء على خمسة خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للثناء فهو لا يتم لا ينعى للفقر بناء على ذكرها من حكمته في
الهدية والشروع وغيرهما كما ذكره ولا يجعل التكرير رواية بهذا المعنى قط كما لا يخفى وان قيل ان المراد بمقابلة الشهادة
باب افراد الخبر الغرض من الرواية هو سائر افراد الخبر فيحمل الخبر المصطلح وغيره ايضا فبقي انه لا ينعى لاشراط كون
الخبر عن خبر ما في الشهادة خاصا فذلك يكون الخبر عن خبر ما في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كاجاز يدعي ولد من المفسر
مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لا عن العام ورواية خاصة فان قول الرواية ان النبي قد كذا ولا امام كذا
اجاز عن خبري حقيقي وان اعتبر خبرا ان المصطلح في الشهادة فلا وجه لخصيص الخبر بالخصيص ليعلم بانهم كما ينظم منزهة في ذلك
ولا لخصيص الحق بالخطوف في الشهادة كما ينظم من واسطه كل مراد فذلك يكون الشهادة في قوله نعم كالتشهاد على شئ من الخبر
الحد وجعله الامور المذكورة اخر لما نالنا ايضا في رادة كونه لا يتم بانهم والظن ان مرادهم من الرواية هنا مطلق
غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتقرير الواضح ان يثبت ان كل خبر يسمع فيه الواحد لا الشهادة وهو اجاز جازم عن خبري
للغير غير الحاكم وجه ان قول المسلمين واغلاهم محمولة على الصدق والصدق كما حقق في محله وذلك يقتضيه الاكفاء
في الجمع وذلك فيما لا يبرح حكمه الى غير الخبر واضح واما اذا اوجب التكليف للغير فاجازة صالحة البراءة عن التكليف فلا
في اثبات التكليف من غير بالصدق ان يد من اصل كون قول المسلم رفع الظن بالحاصل باصل البراءة وهو اما بعد الله
الراوى علاوة على الاسلام او بالثبوت المحصل للظن بالصدق فهذا خبر مثبت للتكليف ان كان مع ذلك معارضا
بفعل مسلم اخر او قوله وكان في واقعة خاصة فينبغي فيه التعمد كمال الشهادة فلا بد من ملاحظة ان خبر الواحد
هل يفيد حجة الخبر المصطلح او مطلق خبر الواحد وقد عرفت ان اية التفرقة ظاهرة في الفتوى بما يندرج في الخبر المصطلح
فيما ينظم واما غيرهما فلا واما اية البناء فهو ان كان اعم من ذلك لكنه بناء ما ذكره من اشرط عموم الخبر عن خبري
فانظر اعم من ذلك بل حكمه بوليد التي هو شان نزول الابنة واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة
داخله فيه ولذلك استدل الفقهاء في قسمة الشهادة الفاسق والخالف بهذا الاثر ومع فلا دلالة فيها على قبول الواحد
او مقتضاها لا بد ان يكون ان كان عاردا لا يجب التوقف من حيث يحصل الصدق بل يجوز العمل به في الجملة وان كان
موجب كون احد شرطى البينة وذلك لا يعيد الاجواز العمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحدا مطلقا كما هو المصطلح
وارادة المعين مع ما لا يشبه الى الشهادة وغير الشهادة استعمال اللفظ في الغنى والمجازي وهو باطل كما خففنا
سابقا وجعل الاصل والنظم من الابنة العمل بالواحد لا بقول بان الشهادة مخرج بالدليل مع كون الابنة واردة فيها
من باب الشهادة على ما هو شان نزول الاية محل اشكال سيما وهو مستند لخصيص الخطوف بالخبر ايضا لان الظن
الحاصل بالثبوت لا يعيد الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يعيد الا

[illegible]

على الواحد بل لا تفرق ولا مناصر عن النظر عند انداد باب العلم فالتحق والتحق بوثان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من
باب الجبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الجبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم
صدور غيرهما عليه عند التام لان المراد من التكرير ليس اثبات حق لازم للمخلوق والمخالق وفادته لذلك بالافرة
العمل بالرواية بسبب التعديل شرك الورد في الجبر والشهادة مع ان العلم معبر في الشهادة غالباً بخلاف ما نحن فيه من
العلم بالعدل الزعامة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على جوب التعديل في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر
في بعض الروايات اعتبار المرة الواحدة ايضاً في بعض الاحكام لا دليل على عدم كون التكرير مما يقبل فيه الواحد فلا بد
ان يتبين ذلك من باب القنون الاجتهادية المرجوع اليها عند استنباط باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية
شك فيمكن توجب كلام الشهيد في حيث لا ينبغي ان في الجبر عنه بان المراد ان العمومات لا يوجد في الرواية
الشهادة لان الجبر في الرواية لا يكون عاماً ولا يثبت في الشهادة للغير دائماً خصوصاً وهو كونه مراداً ببناء احد المتبر
لا يجمع حتى يرد ان بينهما فرقاً اخر وهو ان الشهادة اخبارية لا لازم للغير التبعة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا بد
ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل التبعة والاستلزام كالقول في آية قوله فان الصوم مثلاً لا يخفى بمعين فلا بد
لان الاخبار عينية وفي الهلال الجبر في الشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك وجوباً لثبات حق الله نعم وهو الصوم الحلال
في الشهر الخارج على عباده كاثبات الحق على شار الجبر وتوهم عموم الصائم ولقطة مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا
ان اكثر الروايات معني الحكم الموضوع مفروض وان لم يتحقق ولم يتصور تحقق كالفقار في قوله لا شفعه فيما لا يقسم
كلما وجد ما لا يقسم فكم لا شفعه فيه لان الاملاك الموجودة الغير المنسوبة حكمه كذا بخلاف رتبة الهلال فانه يثبت
الصوم والافطار الواحد الشرط من الجوه والعقل والبلوغ وغيرها بالاعمال لاهل البلاد الخاصة بخلاف مثل عجم
للزوجة والفطر للزوجة وكذلك الشهادة على الوفاء العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليها الوفاء بالخصوص
فهو جدير بغير من حيث المورد وان لزوم الشروع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه وكذلك الشهادة
على التبعة فانها تثبت شيئاً معيناً خاصاً ولكن الانساب الاخر لا بد منه واما المخرج فهو ايضا اخبار عن جري معين
وتوجب كلامه في العموم هنا بان يقر مراد المخرج ان كل من يقول بمثل هذا الكلام فانه هذا ولا يخفى بعد واما
الفاهم والمقوم فظهر في جمل العموم في ما ذكرنا في المخرج والتوجيه فيها اظهر من المخرج واما قوله الخامس الجبر عند
والاشواطه فثبت ما قدمنا من هذا اختصاص الشهادة في حق الخلق شتم ان يتحقق هذه المسائل والتكلم في كل
واحد منها ليس بظن في هذا الكتاب حظ الاصول في هذا الباب لغيره من الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل شيئاً
اصلاً ويطلب فيها العدد وهو مشكل اذ ما ذكره من المتبرين للشهادة كثيراً ما يتخلف عن العدد فتعوزوم العدد في
الشهادة الا ما اخرج الدليل ليس بالاولى من دعواه كفاية مطلق الجبر الا ما ائنه الدليل المتبع هو ما اقتضا الادلة في خصوص
المقامات الا ان يمتك بالاستفاد وينبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وان ما اكتفى به بالو
فانما خرج بدليل خاص في الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله نعم بان حكمه في هذه
كذا ومن خواصه عدم المنع من مخالفة من المجتهد والمقلد اما المجتهد فقط واما المقلد فلا لانه ان يستغنى عن اخر ومع
عليه التعداد فيختار العلم ثم لا يورع ومع التمسك بغير الحكم هو انشاء اطلاق الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها
مع تفارب المدارك فيها كما يبين في بعض النسخ الصالح المعاش هكذا في الشهادة في القواعد وحكمه لا يجوز لغير
نفسه وان كان مجتهداً مخالفاً في الرواية لا يستلزم ذلك عدم استفاد الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام هو

النظام وذلك بناه في فأك في القواعد بالانتماء يخرج الفتوى لآثارها الاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب
الاحكام الزام ومثل الاطلاق باطلاق مسجون لعدم ثبوت التحمل عليه وباطلاق من يد من ادعى فيه بل يثبت وغير ذلك
فأكد وبغالب المدرك في المسائل الاجتهادية يخرج ما ضعف مدركه جذا كالقول والتعصبات قبل المسلم بالكافرة
لو حكم به حاكم وجب بفضله وبصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل الحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم
يلزم صحته بل ان كانت صحيحة فنفس الامر بذلك والافق فاسد وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه وان الميراث لا
حشر فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل حاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو فصل لها اخذ الحاكم من حكم عليه بالتحريم
مثلا لم يخرج بفضله فالحكم الجرح عن اتصال اخذ اخبارا كالتقوى واخذ الفقهاء حكم باستحسانهم فلا ينفذ اذا كان
محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على امر واحد من مصالح المعاد والآخر من مصالح المعاش كالحكم بصحة حج
من ادرك اضطرار في المشعر كان ثابتا فانه لا اثر له في براءة ذمة التائب في نفس الامر لكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه
بالآخرة انتهى ويصح تخييق المقام في اخر الكتاب اذ تم هذا فنقول في هذا كثر من ان كفاية المركز الواحد في
الرواية وهو مدعي لعلامة في بيده ذهب المحققون ومن بعده الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تركيبة الشاهد وهو
عدلين وعن بعض العامة عدم اعتبار التعدد فيها فلهذا تقدم الكلام في معنى هذا التراجع ثم نفرض ان كراهة الاقوال
فانه غير محرم في كلام القوم واقول ان حجة خبر الواحد ما من حيث انه ظن كما هو مقتضى الدليل الخامس ومن حيث
هو خبر كما هو مقتضى التباين من حيث انه خبر المصطلح اعني المصنوع كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان
اشراط العدالة لا معتد على الاول لا باعتبار اعلام طرفي الظن والتبني عليها والتبني على خبر الفاسق لا يقبل
كما اشترطه السابق واما على الثاني فنقتضاه قبول خبر العدل مطسوء كان رواية مصطلح في هذه او غيرها وكذلك
استدل الاصحاب بآية التباين على اشراط عدالة الشاهد بضم ومقتضا قبول خبر العدل الواحد في تركيبة نظم ولما
ثبت من دليل خارجي اشراط التعدد في نفس الشهود يخرج الكلام هنا في تركيبة شهادة ام لا وبعد ثبوت كونهما شهادتين
فلا فرق بين الراوي الشاهد وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معتد لعدالة الراوي ان ثبت بتركيبه الواحد فهو
يجوز قبول شهادته بضم والافتداء به والا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شق واحد ولا معنى لكون
الشخص عادلا بالتبني الى امر واحد اما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره فمع ان
ان حجة الوثوق بالصدوق وان محض ذلك عدلان وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفذ في محل التراجع اذ هو مطوح
نظر جميع العلماء فلا بد ان يوافق هذا في جميع فترجع الكلام في هذا الفرق بضم الى ان المداد هو حصول الظن وان
مجرد حصول الظن يكفي في الرواية وهو وجوب الوجود الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس جعل الغيا هو مطلق
الظن ولا يثبت ذلك اشراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية
اذا كان مستندا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر مجرد تعدل واحد واما اثبات حقوق الله وحقوق الناس
فالمدار فيها على العلم واليقين او اليقين فلم يحصل من خبرها في العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب عن بياض اللحم
وشدة العظم للرصاص وعن كون الصومضة المبرص واخبار اهل الخبرة بالعينة والارش في ذلك فهو مثل التقوى
فيكفي فيها الواحد ولا وجه الحكم بوجوبه لا شين كما وضع من بعض الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة
بالموضوعات التي ليس ببيانها وطبقة الشارع مثل ان يقول يجوز الصلوة في الحر او ابيان اللحم محرما والمرح من الضريح
للاظهار ونحو ذلك لا يشترط في اتمامها فقلت با هو في نفس الامر كذا فان حصل للمكلف العلم به فهو لا يفرج

١
والمخلص تفكير الشافعي ان
الانه بعموم منطوقها يدل على ان
كل من لم يعلم عدالة لا يقبل خبره
وهذا يثبوت ان المذكي بتركيب الواحد
وبعموم مفهومها يدل على ان
كل بناء عدل يجب قبوله وهذا فلا بد
يثبت ان تركيبة العدل الواحد بايج
وقوع وجوب قبولها وجوب تركيبها
الاثار عليها وفي اثارها قبولها فثبت
خبر المذكي بتركيب الواحد والمنطوق بان
يدل ان لا يقبل خبر المذكي بتركيب
الواحد والمفهوم يدل على انه يقبل
خبر المذكي بتركيب الواحد وبان
فصلان فثبات قضات سيد

نظروا الى ما يجهل
 منكم مفاضة **ان هذا التخصيص**
 كذا لم يعلم عدالة لا يفيد
 بتركيبه **اولم** ارجاع التخصيص الى ان كل بناء عدل

الرفع ان اضعف
 الدلالة قد تكون
 اقسى من المعاد
 ارجاعه فيتم ارجاع
 التناويل الى اقرب

لكن لا يربط مع السداد باب العلم بكيفية الظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان شرط العلم بالعدالة مستقلا
 من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهوم ما جئت به فاعلم ان قول خراج العدل الواحد في التركيب وما قبل ان يخص المنطوق
 بالمفهوم ليس من العكس بل العكس بل قد تغير المفهوم اذا كان أقوى لبيان المعاشد الخارج فيجوز تخصيص المنطوق
 وهو معضد بالشبهة وغيره من الامور التي ذكرنا مع انه محض شاهد العدلين جزما وهو لا يفيد العلم بذلك ايضا
 بوجه هنا في عموم وان كان العلم بالخصص حجة في الباطن على التحقيق والشهور بين المتأخرين في الاستدلال على هذا الذي
 هو ان العدالة شرط في الرواية بشرط الشيء فرع عن الاصل في الفرع لا يرد على الاصل في الاصل وقد اختلف في الاصل
 وهو الرواية بواحد فكيف الواحد في الفرع ايضا اعني العدالة والازداد الاصل في الفرع على الاصل وانما خبير
 هذا الاستدلال ويشبه ان يكون مبناء القياس كذكره بعض المعان ومن يطهر من بعض اصحابنا انه قياس الاولوية ايضا
 ممنوع بل لا يبعد عنوان شون الحكم في الاصل أقوى منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم ان ليس بشهادة فلا
 فيه التعدد جز ما خلا في الفرع لا محال كونه شهادة كما اقره صاحب القول الاخر ان كان ضعيفا على ما اخبرناه وهذا
 قياس لم يفعل به العاتق ايضا وما قبل في دفع ذلك بان الاصل شرط بشئ الرواية مركبة والفرع باثنين وبما التركيبان
 فالفرع لم يزد على الاصل فهو مدفع بانك قبل رواية عدل واحد وكاه عدلان ولا يقبل تركيبة عدل واحد كاه عدلان
 فثبت باده الفرع على الاصل فيكون الجواب منع جواز باده الفرع على الاصل هذا المعنى لا دليل عليه من عقل
 ونقل وما قبل ان المبادىء من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على الشرط كما هو شأن المقدمات وانكاره
 مكابرة بتغير ذلك لو سلم فاما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط الصلة الصلوة مع ان
 وجوده واعتباره زائد على شرطه من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالنطق في الشرط وكونه من اصول الدين في
 من فزعه مع ان فرض التعدد في الفرع دون الاصل ايضا موجود في الاحكام الشرعية فان بعض المحققين ثبتت الشهادة
 واحد بل عدة واحدة كربع مبلث المسهل وربع الوصية مع ان تركيبة الشهادة لا بد من عدلين واقاما مثل من شون
 يجوز الحد بالحدف بحد الواحد وهو شرط بشون الحدف وبلوغ الفاذف وكل منهما يتوقف بشون على الشان
 فبقه نظرا فان ارد من جز الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها وان ارد من الرواية الدالة على اصل مسئلة
 ليس بشرط بشون الحدف بالشان بل بشرط به هو اقراره في المادة المحصورة وما قبل في دفعه من ان هذا شاهد
 وشون التعدد فيها لا يوجب بشون في غيرها وعبارة اخرى ان هذا يخرج بالدليل فبقه ان تعدد باده الفرع على الاصل
 ان سلم فهو قاعدة عقلية لا قبل لتخصيص كما يتبين بطلان شرط التعدد ان المدا في مثال زمانا بتركيب الشيخ والنجاشه
 والعلامة ومثالهم وهم يقولون تعدل اكثر الروايات عن غيره وموافقا لثبوتهم في التركة انما تنفع لو علم ان مذهب كل
 منهم في التركة اشراط العدد وهو غير معلوم بل غلام معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كنبه الاصول بانه
 الواحد فالقول باشرط التعدد في زمانا انما يتم لو كان هؤلاء المكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او
 بشهادة العدلين وان للشرط باثباته واحتج من اجعل اثنين بوجهين الاول انها شهادة ومن شانها اعتبار
 وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر من شأنه قول الواحد وان بعد التامثل فيما ذكرناه في المقيد في بعض ضعف المعارضين
 بوجه الجواب منع كون الشهادة اولا فيمنع بحث با في اقسام الخبر الذي يقبل منها خبر الواحد بانه البناء او يدخل بحث ما هو
 قبل الفتوى انظر من الظنون الاجتهادية الحاصلة لا بالانحرف بكل سلك كغيره من المصنفين والاشترار غير
 ذلك وان اجبر الخبرية بالعرض ايضا من جهة اخبارها هو مطابق لظنه وضع كنبه الكبرى ثانيا وسنده ما من بشون

بالعدم مع انها كافية في قبول الرواية
 وفاقا منا في تخصم التناويل بعدم
 كفاية الواحد والتبعية كاشهاده
 لعلم من سهو العلم على ما رآه
 في عدم كونهما من باب الشهادة
 سر عدل

وبعضه المستعمل في موضعين هلاله وضار به عند بعض الناس وان امكن دفع ذلك بان اعتبار الغدة
اصلا في الشهادة من جهة شئ لا باث والاعبار فخرج ما خرج بالتدليل لا بغيره بقاء الباقى تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاول
منع الضم والاشياء ان مقتضى اشتراط العدل في اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد وكفينا بالعدل من مع عدل فادنا
لقيامه مقامه شرعا ونظم جوابه كما اسلفنا سابقا من منع اعتبار العلم بها كيف وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدل لا لا يصدق
النظر سلكنا لكنه انما يسلم اذا امكن تحصيل العلم ومع ان اداء به بكيفية النظر كما هو يحصل بالتركيب الواحد شتران الظاهر
تركيبه غير الامام في العادل انما يشترط على من الحسن فيضام لا غير لا نوع ثبت بقرينة ان الفضل ما شهد به الا عدل مقتضى
طريقة المشهور عدل الاعبار والافوى اعتباره لا فادله النظر وهو على ما اخبرناه من البناء على الدليل الخامس في اصل تحييز
او وضع رامت الحجج فالكلام فيه هو الكلام في التزكية ونقتل عن المحقق اليه ان في قول بالفرض بين التزكية والحجج اذا
صدر عن غير الامام فيقبل الاول دون الثاني والتحجج ما اخبرناه لما ذكرناه من جميع ما ذكرنا انما لا وجه للحجج في مثل بان
عثمان لا اجل ما رواه الكشي عن علي بن الحسين فيضام لا انه كان من الناصريين فان كون الرجل غير امامي ان كان جرحا فالجرح
والان لا وجه لكونه بان جرحا وعلى هذا فان نقلنا عن المحققين عن والده وذكرناه في الفانون السابق فيه ما فيه الا ان يكون
وعدله على هذا من جهة غير هذه الرواية **فان** اختلف الأصوليون في قبول الحجج والتعديلات مطلقين بان يثبت
فان عدل او ضعف من دون ذكر سبب العدالة والضعف على افعال ما لها قبول في التعديل ونالحجج والاعمال العكس
انما ان كانا عالمين بالاستقبال والاعمال وسادسها القول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الحجج والتعديلات والافعال
الاربعة من العامة والخامس من العلامة والسادس هو غرض الشهادة الثاني وهو قبله السيد عبد الله بن في شرحه هو الاول
حجته الاولين ان كان من في وجه البصا هذا الشان لم يكن معنى لا يستفاد وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية ومنه
ان مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والحجج وعدد الكبار وغير ذلك فلا يكف كونه ذا بصيرة او علمه يعني كل من على من
ولا يعلم موافقة الحاكم والمجتهدين الا ان يثق اطلاقا مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة ليس ظاهر العدل عند
التدليس وبذلك يتدفع الاشكال احتمال غفلة عن هذا المعنى فان المعنى هو الظاهر انما هي بان الكلامين في عمل
نفسهم ثم ذلك فيما اذا كان تركيبة لاجل عامة المكلفين او لم يكن كان قوله تحييز عليه ومن هذا يحصل الجواب عن اشكال
وهو ان مذاهب علماء الرجال فيه معلومة لنا الان فكيف تعلم موافقتهم لما هو غرضنا في العدل الحق يرجع الى عدلهم
هم بطلون العدالة والحجج ولا تعلم سبب عدم بل فيرى لعلنا انه ينبغي تعديل على تعديل الشيخ مثلا مع اننا علمنا
في المذهب توصف احتمالا ان يكون عدلهم على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف تفاوت
المذاهب مع ان نالهم انما هو المجتهدين في باب النظر للمقلدين في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى معرفة الرجال والقلم
ان المصنف مثل هذه الكتب لا يريد اختصاصا بجهل زمانه حتى يوثق انه مستغن للعارفين بطريقه سيما وطريقه اهل العصر
العلماء عدم الرجوع الى كتب عاصيهم من جهة الاستناد غالبا وانما يتبع المصنف بعد موت مصنفه غالبا وسببا
اذا ابتاعوا الزمان فعدوا مفاصلهم في نالهم هذه الكتب بقاء ما ابدل الدهر وانتفاع من يبعث بعدهم منهم فاذ لو خط هذا
المعنى منضا الى عدالة المصنفين وورعهم ونفوسهم وفطانتهم وعدلهم يظهر تمام ارجو ايجادا من اعدالة المعنى ان
هو مسلم الكل حتى ينفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى من التاليف تبايع ما روي من التاليف الا
بديهي في غاية البعد وخصوصا من مثل هؤلاء الفحول الصائغين فلو قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة المعنى الا ان
كان مستلزما للعلم باليقع ولكنه معقود لغايه اخرى هي انه قد يكون مذهب المجتهدين اللاهية ان العدالة هو المعنى الا

فلا يعلم هل كان الراوي متصفا بهذا العلم لا فلولم يفظ المؤلف باعتبار هذا المقدار لكان النفع أكثر قبل مع أن هذا
 النفع بالنسبة إلى الأول أقل المجوزية القول يكون العدة هو ظاهر الإسلام عند المتأخرين فيه آثارهم كثيراً ما يمدح
 الرجل بديل الحج كثره نوجب العدة لا بمعنى حسن الظاهر بل وأكثر منه ومع ذلك لا يصحون بعد النعم من الحج بولاء وليس
 منه معنى العدة هو المعنى الأعلى فلما أخذ بمقتضى هذا المدح ويجعله عدة لا وهذا من أعظم الشواهد أنهم أرادوا بالعدة
 هو المعنى الأعلى فملاحظوا الأطراف وأخذوا بما مع القمع بما وقولهم ثقة لا يحمل مجتزئ ظهور الإسلام مع عدم ظهوره
 كما هو واضح بل الظاهر ليس مجتزئ حسن الظاهر فإن الوثوق غالباً لا يحصل إلا مع اعتبار الملكة ويؤيده أن العلماء الكفو
 بمجزة التعديل ولم ينقلوا من هذه الجملة ولا يحصل شكك لهم من هذه الجملة ويظهر مما ترجمه القول الثاني فإن سبب
 والتعديل كليهما مختلف فيهما فلا بد من بيانها وقيدان ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة وعدة الخالفه وحجت في القول الثاني
 وهو من حيث الشافعي كثر من الأصحاب اختلاف المذاهب في الأحكام الشرعية فتخرج باليسر جواز قبه أنه لا فرق بين
 الحج والتعديل بل العدة النافع للحج فاتها ترك لما هو موجب للحج وما بقى أن التعديل يصعب كراشياً لكثرة الأغيا
 بخلاف الحج فانه ثبت بسبب حد لا يمنع في دفع هذا الحج حجت في القول الرابع أن مطلق الحج كانه ابطال الثقة
 برؤية الحج وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لشارع البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب فيه أيضاً
 ما مر من أن الحج مما يختلف فيه فكيف يمكن بطلان الاضمار مع أن الشارع إلى البناء على الحج أغلب في
 طابع الناس من العدة لعدا جناً بهم كثيراً من الظن مضافاً إلى أن شارع الناس إلى البناء على الظاهر في العدة
 على القول المجوز عند عامة متأخري أصحابنا بل وأكثر من ذلك أيضاً وحجت في القولين الآخرين لا يحتاج إلى بيان
 وكذلك ضعف ولها قوة **فإن** إذا عارضنا الحج والتعديل فقبل يقدم الحج مطلقاً
 التعديل مطلقاً والتفصيل فإن لم يكن الجمع بينهما بمعنى أن لا يلزم تكليف أحدهما في دعوى تقديم الحج لا يمكن
 لا ينافي ذلك الاطلاع ببعض ما يوجب التسوق كلاً ما صادفان بمعنى أنه معدود في اجتهاده في التعديل وهذا مقتضى
 في اخباره على التسوق لا فرق في ذلك بين التبرع بسبب الحج وعدمه وذلك مثل قول المعتمد في محمد بن سنان
 من ثقات الكاظم في قول الشيخ أنه ضعيف يجوز إطلاق الشيخ على ما لم يطلع عليه المعتمد وإن لم يمكن الجمع بينهما كما
 لو عتق الجراح سبباً للعدا كما لو قال الجراح راية في قول الظاهر يوم الجمعة بشرى لمحمد وقال المعتمد ان رايته
 ذلك الوثب بعينه أنه يصلح فلا بد من الرجوع إلى المرجحات كالكثر والأعدلية والأورعية وغير ذلك ومن هذا
 الضمير وثيق الشيخ ومدح الكثرة والعلامة لداود بن كثير الرعي وروايته في شأن الصلوة قال أنزلوا وداود
 في منزلة المعتمد عن رسول الله ومن سواه ان ينظر الرجل من أصحاب الفداء ثم فلينظر له هذا يعفوا وروى في قوله
 لما رواه الصدوق في نفسه وضعيف التجاشير وقول بن العضايري فيه بانه كان فاسد المذهب ضعيفاً روايته
 لا يثبت فيه ترجيح إلى الأكثرية سيما وضعيف بن العضايري كما لا يعتمد عليه غالباً وإن جبر ضعفه بضعف
 المعتمد والأقوى عندي في هذا الجماع من المحققين من أصحابنا الرجوع إلى المرجحات في القسم الأول أيضاً فإنه لا ينافي
 معارضة الظاهر مع النص فإن الحج في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر هذا فيما عرج بالسبب لا فضل قوله ضعيف
 أو مجروح أيضاً ظاهره أنه يقدم على النص بسبب المرجحات كما مر في الإشارة إليه في باب التخصيص ومن هذا
 الباب يقدم قول التجاشير في داود بن الحصين أنه ثقة على قول الشيخ أنه وافي فانه وإن أمكن القول بكونه موثقاً
 جمعا بين القولين ولكن الظاهر من التجاشير حيث يطلق الثقة ويسكت عن حال المذهب أن الرجل ما في فلا يمكن

بينهما وكون التماسه ضبط من الشيخ يرجح كونه ما مبنا ان لم يكافئه بضمه كلام الشيخ ولكن الكلام في ترجيح بعد بل الشيخ
 والتجاشه على جرح ابن الغضائري في ابرهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرتجحات نظم وكل ما ذكرناه في
 هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون الترتيب من باب المظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان الغضائري
 الظن على ان يكون كلفه والمزكون لم يلقوا اصحاب الامم وانما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشي وقد يفهمون منه ما
 فيه او فيه ولا لنع على خلافه بل وكل منهم قد اعتمد على تركه من تقدم عليه بالحاصله باجتهاده ومن ذلك قد ينطبق الخلط
 جهة فهم كلام من تقدمه ايضا فضلا عن كون موافقا للحق وكونه موافقا لمثل ان العلامة في وثوقه في الخلاصة خبره
 بزيغ مع انه لم يوثقه احد من اعتمد عليه العلامة ولعله لم يوثقه من جهة عبارة التجاشيه كما تبين عليه جماعة من المحققين فان
 قال في ترجمته محمد بن اسمعيل بن زيغ ان ولد زيغ عيسى منهم حمزة بن زيغ وذكر بعد ذلك كان هذا من صالح هذه الطائفة
 وثقاتهم ورواه محمد بن حمزة ولا يخفى ولعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فليكن ان يكون مثل العلامة في مقلدا لمن تقدمه فكذلك
 من تقدمه لمن تقدمه فانهم فلما ثبت لهم عدالة الرواية من جهة الاشهاد كسلان وافي راو من جهة الترتيب الذين هما
 الراوي ومع ذلك فلم يثبتوا بغيره ولم يثبتوا بغيره من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكرنا من جهة الاجتهاد وبيان من
 جميع ذلك جواز تقليد المجتهد المجتهد فاذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكرنا وبين ان يقول الصدوق مثلا والكلية
 مثلا ان ما ذكرنا من الروايات صحيحة او يقول العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد
 من علماء الرجال فقلت اننا شرطنا العدل في الروايات اما للاجماع او للائمة اما الاول فلم يثبت الا على شرطه
 لقبول الخبر من حيث هو والامام لا يريب ان اكثر الاصحاب يعلمون بالاخبار الموثقة والحسنه والضعيفة المعول
 بها عند جملهم واما الاية فنطوقها بدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع
 مع اننا قد حققنا سابقا ان المعينة في جهة خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس والمعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا
 سابقا لادانة على فرض تسليمها لبيان امكان اثبات حجتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكلام في اثبات
 العدل الذي مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب تقليد بل لا يتم بعيد الظن للمجهول كما يرجع الى قول
 اللغوي بل اجتهاد ان المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي حوزة تقليد ثم في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة صحيح
 الصدوق في الرواية وبصحيح العلامة في السند ولم يحصل ظن اقوى منه من جهة تركه غيره للراوي صريحا او غير ذلك
 فينبع ولا مانع عنه **تنبيه** اعلم ان القول في المرتبة والمجرح هو القول في الادلة المتعارضة فكما ان
 يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعامة قبل التفحص عن مختصره فكذلك يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال
 في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالتبعية الى رواية الاخبار واما مطلق الترتيب في
 فليس كذلك مثل ان يركب عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحكم مع عدم ظهور خلافه في ذلك
 نظرا لعامة السمع من الامام حين مخاطبته وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في بحث العمل بالعام قبل
 التفحص عن المختص ولا فرق بين قول التجاشيه مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان
 في سنده مثلا صحيح في انه لا يثبتان بل جرح رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض وعدمه وينطبق الاسكال في صحيح
 السند من جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشباه في تعيين الرجل اذا كان الرجل مشترك فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشترك
 انما لا يشترط العمل على ما اراه اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فالاعتماد على تركه المرتبة للرجل المعين
 انما هو في تركه واما في السند المعين ففيه فذلك فيكون الرجل هو الرجل الذي رايه في هذا الزمان والجمهور هذا كله اذا

غير الرجل والسند أما إذا قال حدثني عدل من أصحابنا فان كان ذلك المروي من جهة روضة أصحابنا الذي يقع
الخلاص في جرحهم وتعدلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم مكان الفحص عن حاله بسبب كونه لو قال عالم في كتابه في
حق حديث جمهور السند أنه صحيح وأما لو كان ذلك في غيره ما وقع الاختلاف فيه كما لو جرحنا أحده في زماننا هذا وقلنا
أخبرني عدل بذلك فيمكن الاعتماد عليه إذا كان الخبر المستمع عارفين بأسباب الجرح والتعديل متفقين في الرأي ومقتل
لجهنم واحد ألام يكن المخالف في الجرح والتعديل في هذا البلد موجودة في حق العدول وأما ذهب المحققين من
بقول العدل حدثني عدل بل بآثاره حيث لا إذا قال أخبرني بعض أصحابنا وعني لا ما ينبغي قبوله وإن لم يصفه بالعدالة
إذا لم يصفه بالتحجج لا أن أخباره بذهب شهادة بآثاره من أهل الأمانة ولم يعلم منه الجرح المانع من القبول فان قال بعض
لم يقبل لكان ان بعض سببه في بعض الرواة أو أهل العلم يكون البحث فيه كالمجهول انتهى هو في غاية البعد مع قوله
بأشراط العدالة في الرواة لعدم انحصار أصحابنا في العدول ولعل مراده أن هذا نوع مدح بوجوب التثبت انغير بلفظ
الصاحب المهند للاختصاص ثم لا فرق فيما تقدم جميعا بين ما أخبر عدل واحدا وعدلان على القولين في اعتبار الزيادة
الواحد والمعتد كما لا يخفى **ثاني** إذا اسند العدل الحديث إلى المعصوم ولم يلقه وذكر الواسطة منه
مثل أن يقول عن رجل عن بعض أصحابنا وروى له المرسل فغيره خلاف بين الخاصة والعامة فقبل بالقول مطلقا
وقبل بعده مطلقا وقبل بقوله أن كان الراوي ممن عرفناه لا يرسل إلا مع عدل الواسطة كما سئل ابن أبي عمير
منقول عن محمد بن خالد البرقي من هذا ما أصحابنا وسند ابن الغضائري إلى ابنه أحدا أيضا والثالث أحد قولي العلما
والثالث قوله الآخر فيذهب الشيخ إلى القول أن كان الراوي ممن عرفناه لا يرسل إلا مع عدل الواسطة مطلقا ولا يفتقر
أن لا يكون له معارض من أسانيد الصحيح ويظهر من المحقق التوقف والآقوى هو القول الثالث لأن ذلك
تعديل للواسطة حتى يقال أنه على فرض تسليمه شهادة على عدل المجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال
ثبوت الجراح كما تقدم بل لا ينبغي نوع ثبت إجمالي إذا ثبت أن العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتمد
الوثوق بخبره وإن لم يكن من جهة العدل عنده أيضا ولا ريب أن ذلك يعتمد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر
عن الظن بالحاصل بصدق خبره الفاسق بعد التثبت كذلك يعتمد على مسانيد ابن أبي عمير مثلاً وإن كان المروي
عنه المذكور موقفاً بوثقة علماء الرجال فان رواه ابن أبي عمير عنه يعتمد الظن بكون المروي عنه ثقة معتد عليه
الحديث كما ذكر الشيخ في العدة أنه لا يرسل إلا مع عدل الواسطة مطلقا ذكره الكشي أنه من إجماع العلماء على تصحيح ما يروى
عنه ولما ذكرنا أن أصحابنا يسكنون إلى مراسيلهم وغير ذلك وكذلك نظائره مثل البرزني موقوف على الجرح والتمحاض
وغيرهم والحاصل أن ذلك يوجب الوثوق بما يروى به من جهة العدل لا يفتقر إلى تصحيح خبر العدل بل
المراد من أشراط العدالة في قبول الخبر هو أنه شرط في قبوله بنفسه وأما من جهة ملائمة التثبت الأعضاء أن
الخارجية فلا ريب أنه لا يفتقر إلى خبر العدل وغرضنا إثبات صحة مثل هذه المراسيل لا إثبات أن أمثالها صحيحة
في الاصطلاح والواسطة عادل واحتج المثبت بوجوه أولها أمرنا الأول أن رواية العدل عن الأصل
المسكون عنه تعديل لا يروى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشاً وثدا ليساً وهو مناف للعدل وفيه
أولاً أنه ما يتم فيما لو اسقط الواسطة لأمّا بهم وثانياً أنه يتم لو انحصر العدل في رواية العدل لا وعن الوثوق
بصدق وهو مكال لا يخفى على من تتبع ويشهد بذلك ما نظم من كلام الصدوق في أول من لا يخفى أنه في حديثه لا
دأبه في هذا الكتاب ليس إلا المستفاد من الثالث أن أسناد الحديث إلى المعصوم يفتقر صدقاً لنا فاه أسناد الكذب

عن أصحابنا

في الجرح والتمحاض

محمد التستبي

مختار

العدالة فينبغي أن يكون له وجه مع أنه لا يتم في صورة إلهام الواسطة اتقادا على كون الواسطة عادلة وموثوقة بصدره
 توثيق الجهر والعبث فلعلم الجارح والاولى بناء على ما تم تحقيقة منع كون ذلك اسنادا حقيقيا بل على كبره وبدا الاسناد الظني
 الحاصل بغير إجماع السلم ويمكن دفعه بان الظمان العدل بغير ظنا فوفى لك النطق بصدره عن العصفو فاما يتكلم على هذا
 الاصل والتثبت الحاصل للمفيد صدقه ودعوات الاسناد لا بد ان يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو الواقع
 في الاخبار فالاضاف ان ذلك لا يخرج عن قوة سباني غير الواسطة والندوبات والمفامات الخطا يتفق ان العدل لا يثبت في العصفو
 في مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة والتثبت كلاهما فينبغي النطق والاحتجاج التام
 مطلقا بما لا يشك به اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة عدل الراوي لم يثبت لعدله ولا لرواية العدل عليه كما مر
 كان مثل ان يرد على وجهه فان عدالة الواسطة ان ثبتت باخباره فهو شهادة منه على عدل الجهر والعبث وان علم ذلك من نقل
 مر اسبلا والاطلاع عن خارج على انه لا يرد الا عن ثقة فهو في غنى عن الاسناد ولا تراعي فيه ويظهر الجواب عنه قاطرا واحتج
 الشيخ لما ذكره اخبر العدل الظاهر على المراسيل عظم اذا يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت الا فلا
 تجزئه على الاطلاق **ثاني** لا خلاف بين اصحابنا في جواز نقل الحديث بالمعنى وفي بعض العامة ان
 عنه مضموع وبعضهم في غير المردف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا بما نقله من اللفاظ بوضوئها وبالقرائن الدالة على خلافه
 لا يفسر الترجمة عن فائدة المردف وان اضطر على نقل بعضه فلا يضركم ان لم يكن بخلاف ما ذكر وان يكون مساويا له في الخفاء والجلل
 وعلمه بعضهم بان الخطاب الشرعي ناره يكون بالحكم ونازه بالمشايير بحكم واسر ولا يصل اليها عقول البشر وهو غير واضح
 اذا انشأ به اذا اقرن بغيره نداء السامع على المردف فلا يضركه بالمعنى فانه ليس بمشايير عند السامع بل هو واحد لظهور
 فلا يضركه بغيره وان لم يقرب بغيره فله على احد المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشارع باطل ولا معنى لاحتياط المسانيد
 في الخفاء والجلل بل الشرطان السابقان يكفيان مؤنة ذلك نعم لو اريد مثل ما لو نقل عن السامع من الرواة الواسطة
 واداه بمعنى ادنى ليه اجتهاده بلا خطه سائر الاخبار والادلة فهو كذا كان الرواية في الاصل من مشايير بالتشبه الى السامع
 والحكمة اقتضت ذلك والحكمة اقتضت ان يوصل الى المردف بالاجتهاد والعرض في الاصل للتاقل من ذكر اللفظ المشايير وبه
 بالتفسير الذي فهمه وهذا ليس من باب التقليل بالمعنى بل هو وسيلة اخرى كرواها بعنوان اخر وسنشرها الله الم لا ان يكون
 المردف لادنى المعصوم المطلوب بلفظ مشايير بالذات مبين للسامع بانضمام القرين فيجب على الناقل في ذكر هذا اللفظ
 المشايير وان عقيب ذلك ما فادنه بالعرض من القرينة المبينة له بانضمام احوال الخاور والخطا بناء على الفرق بين اقسام
 الدلالة مثل ما حصل في المشايير مع القرينة من اللفظ الاحاد المعنى ونظم من ذلك ان ينبغي مراعاة النص والظن ايضا
 بل وانما الطواهر في عدم ما ذلك يحصل الاختلال في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ القرين
 في بيان العدة وقرئ الرواية بغيره المقام الظاهر مثلا فلا يرد الحديث بلفظ الظاهر في تمامه ان فهم الرواية خطأ لا
 القرينة عليه ولو اريد بان ذلك فليذكر لفظ القرين ثم يفسر بما فهمه وكذا في النص والظن امر مثلا اذا قال الامام
 لو بقي من اليوم بمقدار صلوة العصر فهو مختص بنقل الرواية فيقول اذا بقي من اليوم بمقدار ربيع ركعات العصر
 مختص به بمقدار صلوة العصر ايضا او ينفرد لانه من اللفظين بلا خطه فيقول صلوة العصر كركعتي المسافر وقل منه
 كصلوة الخوف وامثال ذلك وكذلك في صلوة العشاء ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق في هذه المسئلة عن الاجابة
 في جواز الانبان بصلوة المغرب العشاء كلها اذا بقي من نصف الليل بمقدار ربيع ركعات فاتهم بمقتضى العشاء وانا
 اجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقصده على هذا انه يدرك وقت الصلوة وان لم

تقدم ادراك الوقت

بدرك وثالث والاربع وبالجملة فلا بد لتناقل الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتأولة المتأولة على مصدر واحد ^{٢٤٧} ^{٢٤٨}
 الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات فهم شئ للجهل في المسائل الشرعية فياد في غفلة فخل الا
 ويحصل الاشتباه واما ضبط مراتب الوضوح والحقاء بالنسبة الى مؤدى الالفاظ فهو ما يصعب ان يشترطه اذ الظن
 ان المعصوم يقصد من الاخبار غالباً تفهيم مخاطب ورفع حاجته في المورد الخاصه المحتاج اليها بحيث ان الوقائع التي قد تهم
 الى السؤال عنهم او علم المعصوم اخبارهم اليها فهم يتكلمون مع اصحابهم بعد فهمهم لا أنهم يتكلمون على معيار خاص يكون
 هو المرجع والمقول حتى يعبر في نقله للاخر فذلك المقدار بل التناقل للغير ايضا لا بد ان يلاحظ مقدار فهم مخاطب كل
 مخاطب هكذا فنقل المطلوب بعبارة او جزا اذا كان مخاطباً لغيره فليكن الامانع منه ولكن نقله لا يسطر واضحه اذا
 كان بلبس غيباً وكيف كان فالنحو جواز نقل الحديث بالمعنى مع شرايط المذكورة لنا ان ذلك هو لطريقه المعهودة في الفقه
 والعادة من لدن ادم الى زماننا هذا والشارع انهم بناؤه في المحاورات على طريقه العرف والعادة فان المقصود في الفقه
 والعادة هو انهم المراد من ان اعتبار خصوصية لفظ وانهم من سليلان في مخرج ذلك فنقل الراوي الى الحجج باللسان العجمية
 وكذا التناقل المجتهد الى اهله وعلماء الاخبار الواردة عنهم منهم ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله
 اسمع حديث منك فابدي واقتصر قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس بظاهر الظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان ما لا مدخل
 له في تغيير المراد بغيره جلاله الراوي جواب الامام وقوله ان كنت تريد معانيه يعني ان لم يقصد بسببه اللفظ البناء فانه
 ولا يخفى ان افراد العام كلها من مدلولات العام ولكن لو ازم المفهوم بصدق ان الكل من اللفظ فاذا اراد ان ينقل ذلك لا
 ان قال ان الله مثله فيقول قال الامام خافوا عن الله واجنبوا عما همكم الله عنه من الشرك والنسوة وشرب الخمر والزنا
 الى غير ذلك واطلبوا على ما اوجب عليكم من اقامة الصلوة وابتداء الزكوة ونحو ذلك فصدق على ذلك ان نقله مع كل ما
 بل وكل انهم لو كان قد اورد عليه بالاشارة ايضاً مع اشكال في حصول الغفلة وجود الله في بن الخطابات الاصلية الشبهة
 كما اشترطنا سابقاً يدل على المخارطة ايضاً انهم نفس الفضة الواحدة بعبارة مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بغير التفسير ايضاً
 واحدة منها بل يمكن ان يوقع باحد تلك العبارات لان هذا الكلام على هذا الطور الغريب في الاسلوب العجيب منصوص في القرآن
 الكه هو من على سبيل الاعجاز وتناقل فيقول جواز ذلك من شيع الاثار والاجازات بنيتها فيبدا ذلك كان طريقه ايضاً
 النبي ثم والصلوات الله عليهم اجمعين ^{٢٤٩} ^{٢٥٠} ^{٢٥١} ^{٢٥٢} ^{٢٥٣} ^{٢٥٤} ^{٢٥٥} ^{٢٥٦} ^{٢٥٧} ^{٢٥٨} ^{٢٥٩} ^{٢٦٠} ^{٢٦١} ^{٢٦٢} ^{٢٦٣} ^{٢٦٤} ^{٢٦٥} ^{٢٦٦} ^{٢٦٧} ^{٢٦٨} ^{٢٦٩} ^{٢٧٠} ^{٢٧١} ^{٢٧٢} ^{٢٧٣} ^{٢٧٤} ^{٢٧٥} ^{٢٧٦} ^{٢٧٧} ^{٢٧٨} ^{٢٧٩} ^{٢٨٠} ^{٢٨١} ^{٢٨٢} ^{٢٨٣} ^{٢٨٤} ^{٢٨٥} ^{٢٨٦} ^{٢٨٧} ^{٢٨٨} ^{٢٨٩} ^{٢٩٠} ^{٢٩١} ^{٢٩٢} ^{٢٩٣} ^{٢٩٤} ^{٢٩٥} ^{٢٩٦} ^{٢٩٧} ^{٢٩٨} ^{٢٩٩} ^{٣٠٠} ^{٣٠١} ^{٣٠٢} ^{٣٠٣} ^{٣٠٤} ^{٣٠٥} ^{٣٠٦} ^{٣٠٧} ^{٣٠٨} ^{٣٠٩} ^{٣١٠} ^{٣١١} ^{٣١٢} ^{٣١٣} ^{٣١٤} ^{٣١٥} ^{٣١٦} ^{٣١٧} ^{٣١٨} ^{٣١٩} ^{٣٢٠} ^{٣٢١} ^{٣٢٢} ^{٣٢٣} ^{٣٢٤} ^{٣٢٥} ^{٣٢٦} ^{٣٢٧} ^{٣٢٨} ^{٣٢٩} ^{٣٣٠} ^{٣٣١} ^{٣٣٢} ^{٣٣٣} ^{٣٣٤} ^{٣٣٥} ^{٣٣٦} ^{٣٣٧} ^{٣٣٨} ^{٣٣٩} ^{٣٤٠} ^{٣٤١} ^{٣٤٢} ^{٣٤٣} ^{٣٤٤} ^{٣٤٥} ^{٣٤٦} ^{٣٤٧} ^{٣٤٨} ^{٣٤٩} ^{٣٥٠} ^{٣٥١} ^{٣٥٢} ^{٣٥٣} ^{٣٥٤} ^{٣٥٥} ^{٣٥٦} ^{٣٥٧} ^{٣٥٨} ^{٣٥٩} ^{٣٦٠} ^{٣٦١} ^{٣٦٢} ^{٣٦٣} ^{٣٦٤} ^{٣٦٥} ^{٣٦٦} ^{٣٦٧} ^{٣٦٨} ^{٣٦٩} ^{٣٧٠} ^{٣٧١} ^{٣٧٢} ^{٣٧٣} ^{٣٧٤} ^{٣٧٥} ^{٣٧٦} ^{٣٧٧} ^{٣٧٨} ^{٣٧٩} ^{٣٨٠} ^{٣٨١} ^{٣٨٢} ^{٣٨٣} ^{٣٨٤} ^{٣٨٥} ^{٣٨٦} ^{٣٨٧} ^{٣٨٨} ^{٣٨٩} ^{٣٩٠} ^{٣٩١} ^{٣٩٢} ^{٣٩٣} ^{٣٩٤} ^{٣٩٥} ^{٣٩٦} ^{٣٩٧} ^{٣٩٨} ^{٣٩٩} ^{٤٠٠} ^{٤٠١} ^{٤٠٢} ^{٤٠٣} ^{٤٠٤} ^{٤٠٥} ^{٤٠٦} ^{٤٠٧} ^{٤٠٨} ^{٤٠٩} ^{٤١٠} ^{٤١١} ^{٤١٢} ^{٤١٣} ^{٤١٤} ^{٤١٥} ^{٤١٦} ^{٤١٧} ^{٤١٨} ^{٤١٩} ^{٤٢٠} ^{٤٢١} ^{٤٢٢} ^{٤٢٣} ^{٤٢٤} ^{٤٢٥} ^{٤٢٦} ^{٤٢٧} ^{٤٢٨} ^{٤٢٩} ^{٤٣٠} ^{٤٣١} ^{٤٣٢} ^{٤٣٣} ^{٤٣٤} ^{٤٣٥} ^{٤٣٦} ^{٤٣٧} ^{٤٣٨} ^{٤٣٩} ^{٤٤٠} ^{٤٤١} ^{٤٤٢} ^{٤٤٣} ^{٤٤٤} ^{٤٤٥} ^{٤٤٦} ^{٤٤٧} ^{٤٤٨} ^{٤٤٩} ^{٤٥٠} ^{٤٥١} ^{٤٥٢} ^{٤٥٣} ^{٤٥٤} ^{٤٥٥} ^{٤٥٦} ^{٤٥٧} ^{٤٥٨} ^{٤٥٩} ^{٤٦٠} ^{٤٦١} ^{٤٦٢} ^{٤٦٣} ^{٤٦٤} ^{٤٦٥} ^{٤٦٦} ^{٤٦٧} ^{٤٦٨} ^{٤٦٩} ^{٤٧٠} ^{٤٧١} ^{٤٧٢} ^{٤٧٣} ^{٤٧٤} ^{٤٧٥} ^{٤٧٦} ^{٤٧٧} ^{٤٧٨} ^{٤٧٩} ^{٤٨٠} ^{٤٨١} ^{٤٨٢} ^{٤٨٣} ^{٤٨٤} ^{٤٨٥} ^{٤٨٦} ^{٤٨٧} ^{٤٨٨} ^{٤٨٩} ^{٤٩٠} ^{٤٩١} ^{٤٩٢} ^{٤٩٣} ^{٤٩٤} ^{٤٩٥} ^{٤٩٦} ^{٤٩٧} ^{٤٩٨} ^{٤٩٩} ^{٥٠٠} ^{٥٠١} ^{٥٠٢} ^{٥٠٣} ^{٥٠٤} ^{٥٠٥} ^{٥٠٦} ^{٥٠٧} ^{٥٠٨} ^{٥٠٩} ^{٥١٠} ^{٥١١} ^{٥١٢} ^{٥١٣} ^{٥١٤} ^{٥١٥} ^{٥١٦} ^{٥١٧} ^{٥١٨} ^{٥١٩} ^{٥٢٠} ^{٥٢١} ^{٥٢٢} ^{٥٢٣} ^{٥٢٤} ^{٥٢٥} ^{٥٢٦} ^{٥٢٧} ^{٥٢٨} ^{٥٢٩} ^{٥٣٠} ^{٥٣١} ^{٥٣٢} ^{٥٣٣} ^{٥٣٤} ^{٥٣٥} ^{٥٣٦} ^{٥٣٧} ^{٥٣٨} ^{٥٣٩} ^{٥٤٠} ^{٥٤١} ^{٥٤٢} ^{٥٤٣} ^{٥٤٤} ^{٥٤٥} ^{٥٤٦} ^{٥٤٧} ^{٥٤٨} ^{٥٤٩} ^{٥٥٠} ^{٥٥١} ^{٥٥٢} ^{٥٥٣} ^{٥٥٤} ^{٥٥٥} ^{٥٥٦} ^{٥٥٧} ^{٥٥٨} ^{٥٥٩} ^{٥٦٠} ^{٥٦١} ^{٥٦٢} ^{٥٦٣} ^{٥٦٤} ^{٥٦٥} ^{٥٦٦} ^{٥٦٧} ^{٥٦٨} ^{٥٦٩} ^{٥٧٠} ^{٥٧١} ^{٥٧٢} ^{٥٧٣} ^{٥٧٤} ^{٥٧٥} ^{٥٧٦} ^{٥٧٧} ^{٥٧٨} ^{٥٧٩} ^{٥٨٠} ^{٥٨١} ^{٥٨٢} ^{٥٨٣} ^{٥٨٤} ^{٥٨٥} ^{٥٨٦} ^{٥٨٧} ^{٥٨٨} ^{٥٨٩} ^{٥٩٠} ^{٥٩١} ^{٥٩٢} ^{٥٩٣} ^{٥٩٤} ^{٥٩٥} ^{٥٩٦} ^{٥٩٧} ^{٥٩٨} ^{٥٩٩} ^{٦٠٠} ^{٦٠١} ^{٦٠٢} ^{٦٠٣} ^{٦٠٤} ^{٦٠٥} ^{٦٠٦} ^{٦٠٧} ^{٦٠٨} ^{٦٠٩} ^{٦١٠} ^{٦١١} ^{٦١٢} ^{٦١٣} ^{٦١٤} ^{٦١٥} ^{٦١٦} ^{٦١٧} ^{٦١٨} ^{٦١٩} ^{٦٢٠} ^{٦٢١} ^{٦٢٢} ^{٦٢٣} ^{٦٢٤} ^{٦٢٥} ^{٦٢٦} ^{٦٢٧} ^{٦٢٨} ^{٦٢٩} ^{٦٣٠} ^{٦٣١} ^{٦٣٢} ^{٦٣٣} ^{٦٣٤} ^{٦٣٥} ^{٦٣٦} ^{٦٣٧} ^{٦٣٨} ^{٦٣٩} ^{٦٤٠} ^{٦٤١} ^{٦٤٢} ^{٦٤٣} ^{٦٤٤} ^{٦٤٥} ^{٦٤٦} ^{٦٤٧} ^{٦٤٨} ^{٦٤٩} ^{٦٥٠} ^{٦٥١} ^{٦٥٢} ^{٦٥٣} ^{٦٥٤} ^{٦٥٥} ^{٦٥٦} ^{٦٥٧} ^{٦٥٨} ^{٦٥٩} ^{٦٦٠} ^{٦٦١} ^{٦٦٢} ^{٦٦٣} ^{٦٦٤} ^{٦٦٥} ^{٦٦٦} ^{٦٦٧} ^{٦٦٨} ^{٦٦٩} ^{٦٧٠} ^{٦٧١} ^{٦٧٢} ^{٦٧٣} ^{٦٧٤} ^{٦٧٥} ^{٦٧٦} ^{٦٧٧} ^{٦٧٨} ^{٦٧٩} ^{٦٨٠} ^{٦٨١} ^{٦٨٢} ^{٦٨٣} ^{٦٨٤} ^{٦٨٥} ^{٦٨٦} ^{٦٨٧} ^{٦٨٨} ^{٦٨٩} ^{٦٩٠} ^{٦٩١} ^{٦٩٢} ^{٦٩٣} ^{٦٩٤} ^{٦٩٥} ^{٦٩٦} ^{٦٩٧} ^{٦٩٨} ^{٦٩٩} ^{٧٠٠} ^{٧٠١} ^{٧٠٢} ^{٧٠٣} ^{٧٠٤} ^{٧٠٥} ^{٧٠٦} ^{٧٠٧} ^{٧٠٨} ^{٧٠٩} ^{٧١٠} ^{٧١١} ^{٧١٢} ^{٧١٣} ^{٧١٤} ^{٧١٥} ^{٧١٦} ^{٧١٧} ^{٧١٨} ^{٧١٩} ^{٧٢٠} ^{٧٢١} ^{٧٢٢} ^{٧٢٣} ^{٧٢٤} ^{٧٢٥} ^{٧٢٦} ^{٧٢٧} ^{٧٢٨} ^{٧٢٩} ^{٧٣٠} ^{٧٣١} ^{٧٣٢} ^{٧٣٣} ^{٧٣٤} ^{٧٣٥} ^{٧٣٦} ^{٧٣٧} ^{٧٣٨} ^{٧٣٩} ^{٧٤٠} ^{٧٤١} ^{٧٤٢} ^{٧٤٣} ^{٧٤٤} ^{٧٤٥} ^{٧٤٦} ^{٧٤٧} ^{٧٤٨} ^{٧٤٩} ^{٧٥٠} ^{٧٥١} ^{٧٥٢} ^{٧٥٣} ^{٧٥٤} ^{٧٥٥} ^{٧٥٦} ^{٧٥٧} ^{٧٥٨} ^{٧٥٩} ^{٧٦٠} ^{٧٦١} ^{٧٦٢} ^{٧٦٣} ^{٧٦٤} ^{٧٦٥} ^{٧٦٦} ^{٧٦٧} ^{٧٦٨} ^{٧٦٩} ^{٧٧٠} ^{٧٧١} ^{٧٧٢} ^{٧٧٣} ^{٧٧٤} ^{٧٧٥} ^{٧٧٦} ^{٧٧٧} ^{٧٧٨} ^{٧٧٩} ^{٧٨٠} ^{٧٨١} ^{٧٨٢} ^{٧٨٣} ^{٧٨٤} ^{٧٨٥} ^{٧٨٦} ^{٧٨٧} ^{٧٨٨} ^{٧٨٩} ^{٧٩٠} ^{٧٩١} ^{٧٩٢} ^{٧٩٣} ^{٧٩٤} ^{٧٩٥} ^{٧٩٦} ^{٧٩٧} ^{٧٩٨} ^{٧٩٩} ^{٨٠٠} ^{٨٠١} ^{٨٠٢} ^{٨٠٣} ^{٨٠٤} ^{٨٠٥} ^{٨٠٦} ^{٨٠٧} ^{٨٠٨} ^{٨٠٩} ^{٨١٠} ^{٨١١} ^{٨١٢} ^{٨١٣} ^{٨١٤} ^{٨١٥} ^{٨١٦} ^{٨١٧} ^{٨١٨} ^{٨١٩} ^{٨٢٠} ^{٨٢١} ^{٨٢٢} ^{٨٢٣} ^{٨٢٤} ^{٨٢٥} ^{٨٢٦} ^{٨٢٧} ^{٨٢٨} ^{٨٢٩} ^{٨٣٠} ^{٨٣١} ^{٨٣٢} ^{٨٣٣} ^{٨٣٤} ^{٨٣٥} ^{٨٣٦} ^{٨٣٧} ^{٨٣٨} ^{٨٣٩} ^{٨٤٠} ^{٨٤١} ^{٨٤٢} ^{٨٤٣} ^{٨٤٤} ^{٨٤٥} ^{٨٤٦} ^{٨٤٧} ^{٨٤٨} ^{٨٤٩} ^{٨٥٠} ^{٨٥١} ^{٨٥٢} ^{٨٥٣} ^{٨٥٤} ^{٨٥٥} ^{٨٥٦} ^{٨٥٧} ^{٨٥٨} ^{٨٥٩} ^{٨٦٠} ^{٨٦١} ^{٨٦٢} ^{٨٦٣} ^{٨٦٤} ^{٨٦٥} ^{٨٦٦} ^{٨٦٧} ^{٨٦٨} ^{٨٦٩} ^{٨٧٠} ^{٨٧١} ^{٨٧٢} ^{٨٧٣} ^{٨٧٤} ^{٨٧٥} ^{٨٧٦} ^{٨٧٧} ^{٨٧٨} ^{٨٧٩} ^{٨٨٠} ^{٨٨١} ^{٨٨٢} ^{٨٨٣} ^{٨٨٤} ^{٨٨٥} ^{٨٨٦} ^{٨٨٧} ^{٨٨٨} ^{٨٨٩} ^{٨٩٠} ^{٨٩١} ^{٨٩٢} ^{٨٩٣} ^{٨٩٤} ^{٨٩٥} ^{٨٩٦} ^{٨٩٧} ^{٨٩٨} ^{٨٩٩} ^{٩٠٠} ^{٩٠١} ^{٩٠٢} ^{٩٠٣} ^{٩٠٤} ^{٩٠٥} ^{٩٠٦} ^{٩٠٧} ^{٩٠٨} ^{٩٠٩} ^{٩١٠} ^{٩١١} ^{٩١٢} ^{٩١٣} ^{٩١٤} ^{٩١٥} ^{٩١٦} ^{٩١٧} ^{٩١٨} ^{٩١٩} ^{٩٢٠} ^{٩٢١} ^{٩٢٢} ^{٩٢٣} ^{٩٢٤} ^{٩٢٥} ^{٩٢٦} ^{٩٢٧} ^{٩٢٨} ^{٩٢٩} ^{٩٣٠} ^{٩٣١} ^{٩٣٢} ^{٩٣٣} ^{٩٣٤} ^{٩٣٥} ^{٩٣٦} ^{٩٣٧} ^{٩٣٨} ^{٩٣٩} ^{٩٤٠} ^{٩٤١} ^{٩٤٢} ^{٩٤٣} ^{٩٤٤} ^{٩٤٥} ^{٩٤٦} ^{٩٤٧} ^{٩٤٨} ^{٩٤٩} ^{٩٥٠} ^{٩٥١} ^{٩٥٢} ^{٩٥٣} ^{٩٥٤} ^{٩٥٥} ^{٩٥٦} ^{٩٥٧} ^{٩٥٨} ^{٩٥٩} ^{٩٦٠} ^{٩٦١} ^{٩٦٢} ^{٩٦٣} ^{٩٦٤} ^{٩٦٥} ^{٩٦٦} ^{٩٦٧} ^{٩٦٨} ^{٩٦٩} ^{٩٧٠} ^{٩٧١} ^{٩٧٢} ^{٩٧٣} ^{٩٧٤} ^{٩٧٥} ^{٩٧٦} ^{٩٧٧} ^{٩٧٨} ^{٩٧٩} ^{٩٨٠} ^{٩٨١} ^{٩٨٢} ^{٩٨٣} ^{٩٨٤} ^{٩٨٥} ^{٩٨٦} ^{٩٨٧} ^{٩٨٨} ^{٩٨٩} ^{٩٩٠} ^{٩٩١} ^{٩٩٢} ^{٩٩٣} ^{٩٩٤} ^{٩٩٥} ^{٩٩٦} ^{٩٩٧} ^{٩٩٨} ^{٩٩٩} ^{١٠٠٠} ^{١٠٠١} ^{١٠٠٢} ^{١٠٠٣} ^{١٠٠٤} ^{١٠٠٥} ^{١٠٠٦} ^{١٠٠٧} ^{١٠٠٨} ^{١٠٠٩} ^{١٠١٠} ^{١٠١١} ^{١٠١٢} ^{١٠١٣} ^{١٠١٤} ^{١٠١٥} ^{١٠١٦} ^{١٠١٧} ^{١٠١٨} ^{١٠١٩} ^{١٠٢٠} ^{١٠٢١} ^{١٠٢٢} ^{١٠٢٣} ^{١٠٢٤} ^{١٠٢٥} ^{١٠٢٦} ^{١٠٢٧} ^{١٠٢٨} ^{١٠٢٩} ^{١٠٣٠} ^{١٠٣١} ^{١٠٣٢} ^{١٠٣٣} ^{١٠٣٤} ^{١٠٣٥} ^{١٠٣٦} ^{١٠٣٧} ^{١٠٣٨} ^{١٠٣٩} ^{١٠٤٠} ^{١٠٤١} ^{١٠٤٢} ^{١٠٤٣} ^{١٠٤٤} ^{١٠٤٥} ^{١٠٤٦} ^{١٠٤٧} ^{١٠٤٨} ^{١٠٤٩} ^{١٠٥٠} ^{١٠٥١} ^{١٠٥٢} ^{١٠٥٣} ^{١٠٥٤} ^{١٠٥٥} ^{١٠٥٦} ^{١٠٥٧} ^{١٠٥٨} ^{١٠٥٩} ^{١٠٦٠} ^{١٠٦١} ^{١٠٦٢} ^{١٠٦٣} ^{١٠٦٤} ^{١٠٦٥} ^{١٠٦٦} ^{١٠٦٧} ^{١٠٦٨} ^{١٠٦٩} ^{١٠٧٠} ^{١٠٧١} ^{١٠٧٢} ^{١٠٧٣} ^{١٠٧٤} ^{١٠٧٥} ^{١٠٧٦} ^{١٠٧٧} ^{١٠٧٨} ^{١٠٧٩} ^{١٠٨٠} ^{١٠٨١} ^{١٠٨٢} ^{١٠٨٣} ^{١٠٨٤} ^{١٠٨٥} ^{١٠٨٦} ^{١٠٨٧} ^{١٠٨٨} ^{١٠٨٩} ^{١٠٩٠} ^{١٠٩١} ^{١٠٩٢} ^{١٠٩٣} ^{١٠٩٤} ^{١٠٩٥} ^{١٠٩٦} ^{١٠٩٧} ^{١٠٩٨} ^{١٠٩٩} ^{١١٠٠} ^{١١٠١} ^{١١٠٢} ^{١١٠٣} ^{١١٠٤} ^{١١٠٥} ^{١١٠٦} ^{١١٠٧} ^{١١٠٨} ^{١١٠٩} ^{١١١٠} ^{١١١١} ^{١١١٢} ^{١١١٣} ^{١١١٤} ^{١١١٥} ^{١١١٦} ^{١١١٧} ^{١١١٨} ^{١١١٩} ^{١١٢٠} ^{١١٢١} ^{١١٢٢} ^{١١٢٣} ^{١١٢٤} ^{١١٢٥} ^{١١٢٦} ^{١١٢٧} ^{١١٢٨} ^{١١٢٩} ^{١١٣٠} ^{١١٣١} ^{١١٣٢} ^{١١٣٣} ^{١١٣٤} ^{١١٣٥} ^{١١٣٦} ^{١١٣٧} ^{١١٣٨} ^{١١٣٩} ^{١١٤٠} ^{١١٤١} ^{١١٤٢} ^{١١٤٣} ^{١١٤٤} ^{١١٤٥} ^{١١٤٦} ^{١١٤٧} ^{١١٤٨} ^{١١٤٩} ^{١١٥٠} ^{١١٥١} ^{١١٥٢} ^{١١٥٣} ^{١١٥٤} ^{١١٥٥} ^{١١٥٦} ^{١١٥٧} ^{١١٥٨} ^{١١٥٩} ^{١١٦٠} ^{١١٦١} ^{١١٦٢} ^{١١٦٣} ^{١١٦٤} ^{١١٦٥} ^{١١٦٦} ^{١١٦٧} ^{١١٦٨} ^{١١٦٩} ^{١١٧٠} ^{١١٧١} ^{١١٧٢} ^{١١٧٣} ^{١١٧٤} ^{١١٧٥} ^{١١٧٦} ^{١١٧٧} ^{١١٧٨} ^{١١٧٩</}

ظاهر على خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة في خبره وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة الجمل على شيء بخلاف
الثاني فان فيه معارضاً للظن الذي هو محجة اقول وكما ان مقتضى الظاهر العمل عليه في مقتضى الجمل التكون عند ولا
ينفادنا حال مع ان الظن انما يعتبر لان الظاهر انه هو الظاهر عند الخاطبة لحديث لا يظن به عند الان الخاطبة
بالمشاهير كاتبة في محلة فاذا ذكر الخاطبة ان ماله هو ما هو خلاف الظن فالظن اعتباراً غائراً لا امر التوقف واما
تقديم الظن فلا ولا بالجمل فالعيا هو حصول الظن **خامس** منها مباحث الاصل اصطلاح المتأخرين من
اصحابنا يتنوع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواة في الاضمار لايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع
اربع الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اما متين مدوحيين بالتوثيق مع الاضمار ولا يضره الشك
وان سقط عن التجهيز فلا يخلو بعض العامة حيث اعتبر في وصفه بالصحة عند الشك وعدم كونه معطلاً بغيره فلا يخلو
تخفيفه من سنده لا يطلع عليها الا الماهر كالارسل بما ظاهره الاضمار في الفقه لصريح العقل والحسن واعتبار عدم
معطلاً اي من غير علة ما ظهر كونه منقطعاً او ما شك فيه فلا يصح الحكم بانته من فصل السند الى المعصوم بالامانة الى العمل
الثقة فان ظاهراً التعريف هو ما حصل اليقين بذلك وما ترجح في النظر كونه كذلك فالمعطل عنه ما حصل الشك في
ذلك خارج عن التعريف فوصف بعضهم مثل ذلك بالضعف مع ظهور كونه معطلاً عند الخرمي على غفلة الواصف خطأ
في إجماده ويرجحونه غير معطل واما على اليقين فلا مدخل له بهذا الاصطلاح الثالث هو ما كان كلامه وبعضهم غير ما تقي مع توثيق الكل وقد
يعمل التوثيق كلا وبعضاً مع توثيق الباقي الثالث الموثوق وهو ما كان كلامه وبعضهم غير ما تقي مع توثيق الكل وقد
يتم بالقوى ايضاً وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اما متين مسكوناً عن مدعهم وذهبهم كنوح بن ذريح وحمد
عبد الله بن جعفر الجهمي وغيرهما واما لو كان رجال السند مخلصين في الامانة المدوح بدون التوثيق وغيره لا ماله في
في تحريفه بانهما خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثوق والحسن لان السند ينع في التوثيق اخر رجاله كالتيجه فيخرج
مقدمتها ولا يظهر كون الموثوق قوي منصف بالحسن نعم قد يصح الحسن اقوى ليس بصريح المدح في خصوص الرجل
لا يوجب ترجيحاً مشبهة ثم انه قد يطلق الصحيح مضافاً الى ما يعين على ترك سنده الى هذا الرجل منصفاً بصفته
الرجال الصحيح وان محققه بعد ذلك ضعفه ارسال مثل ان يبق بدل على لك صحيحه انما يعبر عن رجل عن الصادق في
ربان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو محجة بنفسه بل هو غفلة واصطلاح لاعلام بصفته السند الى الرجل القين
واما قولهم اجتمعوا على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلاً فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من جهة احكامها
انه ليس المراد منه الصحيح المصطلح والشك انما اراد منه بيان التوثيق بما قبل عبد الله بن بكير اي قد يطلق على محلة
محدودة من السند الاختصاصاً بما لا يضر رجال الصحيح مثل ان يبق روى الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن فلان
ما قبله منصفاً لهما وشره في ذلك في الاغلبية كان فلان من اجتمعوا على تصحيح ما يصح عنهم ويخو ذلك كما يدل على
اعتبار ذلك الحد في سببوا في الاصطلاح ان المذكور ان محجبان في الضمير الاخرين ايضاً الى اربع الضعيف هو
ما لم يجمع فيه شرطاً احد الثلاثة وقد عرف تماثل كون الصحيح والموثوق محجبان في الحسن اذا افاد مدحه الثبوت
الاجمالي اما الضعيف فلا محجة فيه الا اذا اشتهر العلم به ورجح ليه مقبولاً وهو محجج سيما اذا كان الاشهاد بينه
الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في السند والكرهها للاخبار المستفيضة المعبرة بجملة منها الدالة على ان من بلغه
ثواب على عمل ففعله الناس في تلك الثواب وينه وان لم يكن كما بلغه رواها العامة والخاصة وعبرها من الادلة وقد
يتناها وخصها ما في كتابنا من الاحكام وغيره ثم ان نسبة هذا الاصطلاح الى المتأخرين لان قدماء الاصحاب لم يكن

منه رحمه الله

الطريفة ومنها قولهم ففهم من ففهمنا او فاضل بين واحد من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا ومنها انوثى ابن
 وابن عصفور وقيل يعنى على مثل انوثى ابن عصفور ومن صار عارضا ومنها رواية الثغرة عن عطاء وعنه واحد وعنه اثنان
 ان يذكروا واحد لا جلاء من جماعته ومنها قوله ان يقول الثغرة حدثني الثغرة ومنها ان يقول محمد بن الحسن
 عند لم يكن من جليلا استثناء القصور عن جماعة المحققين منه شهادة على العدالة والتقصير وكان استثناء محمد بن عيسى
 بولس بن عبد الرحمن فثبت بهما على ما في غيره ومنها قولهم اسند عنه يعني مع من حدث على وجه الاستثناء الى غير ذلك
 يستفاد منه التوثيق والحسن مما هو مذكور في كتب الرجال وغيره في المواضع المنقولة ويمكن استنباطها للفقهاء المأثورين
 في الموارد الخاصة فاجعل المصاحف والظن وان اكتفى بالتعديل الصحيح في العمل بالاخبار بلزم خلوا اكثر الاحكام عن العمل
 ويزم مخالفة طريفة جليلا العلماء سيما على القول بشرط العدل في التزكية وقد اشترانا الى معنى اشتراط العدل الزوجه
 المنقول من الشك في انهم ذكروا الخبر فاما اخر باعتبار ان شئ كل ما يرجع الى الاقسام الاربع بعضها مختص بالضعف
 وبعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها ونوعياتها وان كان في طريفة علم التدبير الا اننا ذكر اكثرها للتكثير
 فمنها المسند وهو ما اصله الى المعصوم بان لا يعرضه قطع بسقوط شئ منه ومنها المنسل وهي الموصول وهو
 انسل سنده بنقل كل واحد من غيره سواء رجع الى المعصوم كان وقف على غيره فهو عام من الاول ومنها المرفوع وهو
 اصنف الى المعصوم من قولنا وفعل او فعله سواء اعلم قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول
 سنده واحدا واكثر فان علم الحذف فهو المذكور في الاصل فاما ما رسل ومنها العالي لانها وهو لقبيل الوسايط ومنها
 المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان بدون ذكر الحديث الاجار والاطهر منه متصل كما عليه اكثر اهل النظر
 على عدم التلف وامر التدليس ومنها المبدع وهو ان يدري في الحديث كلام بعض الرواة فيمنه ومنها المشهور
 وهو ما يبعث عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة خالفوا لما رواه الاكثر فان رواه غيره
 الثقة فهو المتكروا رواه ومنها الغريب هو ما غاب عن الاكثر والاشهر بان ينفرد بروايته واحدا وغيره لا سيما خاصة كغير
 يعرف منه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد بروايته واحد عن اخر عنهم وعن بعض المصنفين خاصة بان ينفرد بروايته واحد
 بروايته عن جماعة ويشهر فيمنه عن جماعة مشهورا لانها في طرف الاول وبالشهرة في طرف الاخر ومنها المصحف هو
 املة الزاوي كضعف بره بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة ينفرد بالباء المشاة التثنية والراء المعجمة وفي المن
 وهو كثير ومنها الغريب لفظا واكثر مذكور في كتب الموضوعات غريب الحديث كالتباينة لابن الاثير والقانون للحرشي
 وغيرها ومنها المعتبر وهو ما نقلوه وعملوه سواء رواه ثقة ام لا ومنها الميزب على غيره مما في معناه اما في المن
 كان ينفرد منه ما لا يفهم من الاخر او في السند كان ينفرد من احدى من اثنين والاخر من ثلثة سواء كان في الوسط او في الاخر
 ومنها السلسل وهو ما يتابع فيه رجال الامانة على صفة واحدة من قولنا وفعل كالسلسل بالحديث بان يقول
 حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد بن محمد وابا بقاء نحو فلان عن ابيه فلان عن ابيه فلان
 وغير ذلك كالسلسل بالمصنفين والمشاكلة واخذ الثغرة عن ذلك فان اتصل سندك الى المعصوم فاما ولا يفهم هذه
 المذكورات مما يشترك فيه اصول الانواع الاربع واما ما يختص به الضعيف فمنها المقطوع وقد سبق له المنقطع وهو
 الموقوف على التابعي ومن حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيمثل المعلق والرسيل والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم
 ان كان الساقط من السند اكثر من واحد بقي مفضلا بصيغة اسم المفعول بمعنى الشكل ولا ينفطع ومنها المرسى وهو
 ما رواه عن المعصوم وغيره من لم يذكره او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة من جهة رجل وبعض اصحابنا واخصاص

في قوله ففهم من ففهمنا او فاضل بين واحد من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا ومنها انوثى ابن
 وابن عصفور وقيل يعنى على مثل انوثى ابن عصفور ومن صار عارضا ومنها رواية الثغرة عن عطاء وعنه واحد وعنه اثنان
 ان يذكروا واحد لا جلاء من جماعته ومنها قوله ان يقول الثغرة حدثني الثغرة ومنها ان يقول محمد بن الحسن
 عند لم يكن من جليلا استثناء القصور عن جماعة المحققين منه شهادة على العدالة والتقصير وكان استثناء محمد بن عيسى
 بولس بن عبد الرحمن فثبت بهما على ما في غيره ومنها قولهم اسند عنه يعني مع من حدث على وجه الاستثناء الى غير ذلك
 يستفاد منه التوثيق والحسن مما هو مذكور في كتب الرجال وغيره في المواضع المنقولة ويمكن استنباطها للفقهاء المأثورين
 في الموارد الخاصة فاجعل المصاحف والظن وان اكتفى بالتعديل الصحيح في العمل بالاخبار بلزم خلوا اكثر الاحكام عن العمل
 ويزم مخالفة طريفة جليلا العلماء سيما على القول بشرط العدل في التزكية وقد اشترانا الى معنى اشتراط العدل الزوجه
 المنقول من الشك في انهم ذكروا الخبر فاما اخر باعتبار ان شئ كل ما يرجع الى الاقسام الاربع بعضها مختص بالضعف
 وبعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها ونوعياتها وان كان في طريفة علم التدبير الا اننا ذكر اكثرها للتكثير
 فمنها المسند وهو ما اصله الى المعصوم بان لا يعرضه قطع بسقوط شئ منه ومنها المنسل وهي الموصول وهو
 انسل سنده بنقل كل واحد من غيره سواء رجع الى المعصوم كان وقف على غيره فهو عام من الاول ومنها المرفوع وهو
 اصنف الى المعصوم من قولنا وفعل او فعله سواء اعلم قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول
 سنده واحدا واكثر فان علم الحذف فهو المذكور في الاصل فاما ما رسل ومنها العالي لانها وهو لقبيل الوسايط ومنها
 المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان بدون ذكر الحديث الاجار والاطهر منه متصل كما عليه اكثر اهل النظر
 على عدم التلف وامر التدليس ومنها المبدع وهو ان يدري في الحديث كلام بعض الرواة فيمنه ومنها المشهور
 وهو ما يبعث عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة خالفوا لما رواه الاكثر فان رواه غيره
 الثقة فهو المتكروا رواه ومنها الغريب هو ما غاب عن الاكثر والاشهر بان ينفرد بروايته واحدا وغيره لا سيما خاصة كغير
 يعرف منه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد بروايته واحد عن اخر عنهم وعن بعض المصنفين خاصة بان ينفرد بروايته واحد
 بروايته عن جماعة ويشهر فيمنه عن جماعة مشهورا لانها في طرف الاول وبالشهرة في طرف الاخر ومنها المصحف هو
 املة الزاوي كضعف بره بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة ينفرد بالباء المشاة التثنية والراء المعجمة وفي المن
 وهو كثير ومنها الغريب لفظا واكثر مذكور في كتب الموضوعات غريب الحديث كالتباينة لابن الاثير والقانون للحرشي
 وغيرها ومنها المعتبر وهو ما نقلوه وعملوه سواء رواه ثقة ام لا ومنها الميزب على غيره مما في معناه اما في المن
 كان ينفرد منه ما لا يفهم من الاخر او في السند كان ينفرد من احدى من اثنين والاخر من ثلثة سواء كان في الوسط او في الاخر
 ومنها السلسل وهو ما يتابع فيه رجال الامانة على صفة واحدة من قولنا وفعل كالسلسل بالحديث بان يقول
 حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد بن محمد وابا بقاء نحو فلان عن ابيه فلان عن ابيه فلان
 وغير ذلك كالسلسل بالمصنفين والمشاكلة واخذ الثغرة عن ذلك فان اتصل سندك الى المعصوم فاما ولا يفهم هذه
 المذكورات مما يشترك فيه اصول الانواع الاربع واما ما يختص به الضعيف فمنها المقطوع وقد سبق له المنقطع وهو
 الموقوف على التابعي ومن حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيمثل المعلق والرسيل والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم
 ان كان الساقط من السند اكثر من واحد بقي مفضلا بصيغة اسم المفعول بمعنى الشكل ولا ينفطع ومنها المرسى وهو
 ما رواه عن المعصوم وغيره من لم يذكره او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة من جهة رجل وبعض اصحابنا واخصاص

هذا الضم بالضعف هو على اصطلاح المتأخرين ولا تفقد عن ثبات بعض المسائل في قوة الصحيح في المحجة ومنها
 الموقوف وهو ما ذكره عن صاحب المعصوم عن ابن بسند الى المعصوم وما المضمرا ان يقول صاحب المعصوم سئل عن
 قال كذا فان كان من مثل زاده ومحمد بن مسلم واخراهما من الاجلاء فالظاهر تحججه بل الظاهر ان مطلق الموقفين من اصحابنا
 ايقن كذا لان ظاهر حال اصحابنا انهم لا يسئلون الا عنهم ثم والكتصار بسبب الامار وما التفتة ونقطع الاجابة
 من الاصول فانهم كانوا يكتفون في صدر سؤل الانهم سئل فلان عن فلان قال كذا وسئل عن كذا قال كذا وهكذا
 ثم بعد نطقهم وجمعهم في الكتب الموثقة صار مشبهوا بالظاهر لاعتدالهم على القرائن ^{المعينة} او اشخاص الزاوية ومنها المدعي كان
 يقول الراوي قال فلان علي وجه يوهم روايته عن بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب هكذا ان اسقط
 عن السند رجلا محجرا عن النفوس المحدث او يدرك بعض الرجال باسم او لقب او بنية غير مشهورة فان كل ذلك يبيح منه في
 الاجل ثقة وعندها من الاعراض تصحح ومنها المضطرب هو ما اختلف فيه الرواية اما بالسند كان يرويه زاده بواسطته
 بدونه او لمن كذب ثم لم يثبت المشبه به المحض والفرقة بان يرويه عن الامين علما له المحض كذا بعض الترخيص او من الاس
 كذا الاخر ومنها العقل وقد مر الاشارة اليه ومنها المغلوب هو حديث يربط بينه وبين غيره كل الطرفين وبعض رجاله
 فيه وهو مردد الا اذا كان سهواً يغفر عن صاحب ومثله الموضوع وهو معلوم الثالث لا بد من الحديث من
 مستند صحيح من جهة رواية الحديث وبغلب منه ^{اتخذ} الرواية عن المعصوم فله وجوه علاها السماع ولفظه ان يقول معتمد
 المعصوم يقول كذا واسم معناه شافني وحدثني ثم ان يقول قال كذا الاحتمال كون السماع مع بواسطته وان كان ظان ان الظان
 سمان يقول امر بكذا ولهي عن كذا فانه يحمل مضاهي الى احتمال الواسطة الغفلة ثم الامر انتهى واطلاق الامر انتهى
 على ما فهمه بالادلة السبعة من انتهى عن صدق الامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا بكذا او حجتنا عن كذا ونحو ذلك
 بصيغة الجهر او من السنة كذا وقول الصحاح فعمل كذا واما مثل ذلك ففي دون الكل وينبغي العمل بها وبقولها الظهور
 من جهة القرائن واما الرواية عن الراوي فله ايقن وجوه علاها السماع من الشيخ سواء كان يقرئ منه من كتابه او بامانة
 من حفظه فيقول سمعته وحدثني واجزئه ان هذا الشيخ سماعه وان قصد سماع غيره فيقول حدث فلانا وانا اسمع وعمل
 الشهادة كونه علاها بان الشيخ اعترف بوجوه ضبط الحديث ناديه ولا خلفه رسول الله وسفيره الى الله والاختلاف
 كالاخذ منه ولا التبعة اخبر الناس ولا واسمهم ما جاء به والتقرير على ما جرى مجرى خبره اولي لان السامع اربط بها
 وادعى ثباتا وسئل القلق نوزع الفكر الى الفاري اسرع وفي صحيحه عبد الله بن عثمان قال في كذا في عبد الله بن يحيى كقول
 فليس معون متى حديثكم فاصح ولا اقول قال فافروا عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فعدوا الي
 فراء هذه الاحاديث مع الخبر يدل على اولونه من فراء الراوي الا امرها انتهى في دلالة الصحيح على مدعاة تأمل
 ثم دون الفراء على الشيخ مع افرازه برؤس محجرا لا عثران بمضمونه وبتحقيق لك غرضنا والظن ان يكون السكوت مع نوح
 اليه وعدم مانع عن المنع والتردد من غفلة او اكره او خوف انضمام القرائن في الرضا كقبا وعبارته فوائ على فلان واقره
 واعترفنا وحدثنا واخبرنا فلان فراء عليه ويدون قوله فراء عليه عند جماعة والحق المنع اذ لم يسم فريته على اذنه
 ذلك فان ظاهره سماعه من الشيخ وعن السند المنع عنه مقيدا ايضا محجرا بانها منافضة لان معنى الاخبار والتحديث
 السماع منه وقوله فراء عليه بكذا به وهو مدفوع بان كل مجاز كذا في نفسه باب المجاز ومن وجوه التخل الاجازة
 وهو اخبار راجع الى بامور مضبوطة معلومة مما هو عليها من الغلط والتقصير نحوها وذلك اما بشخص الكتاب كقول
 اجزئ لك رواية هذه الشيخ المصحح او بنوع المنع في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل هذين الشيخ واسنبضا مثالا

for

ف

ذلك مقصود

ذلك مقتضى عموم ما دل على حسن الناس بعد نفى كمالها على الوجوب استحج الفائل بالوجوب بوجوه ضعيفة
افوها الايات الاثرية بائنا على مثل قوله نعم فانبعوه وقبلة المتابعة والناس هو الايمان بمثل فعل الغير على الوجوب
فعله لا نه فعله ففعل ما فعله بعضه لا يتد بعنوان الوجوب ليس منا بعينه فكما يمكن التجوز في مادة الضميمة لا يفاء
بها على ضعفها يمكن العكس بائنا على الطلب الرابع بما والاو مسانم للتخصيص ايضا جرم لعدم الوجوب وكثير
من الافعال وفي خصوص الخواص اجماعا مع انه اذا نفى الانباع على معنى الضميمة وهو انما ان الفعل على ما فعله لاجل
فعله على الوجوب لانه فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صفة الامر انما يتعلق بالعند بالمعنى لا بما كان صلاحه
يظهر الجواب عن قوله نعم ان كنهه بخلاف الله فاتبعت وجب الاستدلال بها ان جعل وجوب المتابعة معقلا على غير الله
الذي هو جبره ثقافا وما اوجب بان وجود الشرط غير مستلزما للشرط فلو فاسد لا ينافي على الخط بين معنى الشرط
وجعله مناعية عن الشرط الاصولي مثل قوله نعم لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم
وتقوه من كان يرجو الله واليوم الاخر فله اسوة حسنة وانما يعكس التقيض ان من لم تكن فيه اسوة حسنة فليس من
يرجو الله واليوم الاخر وهذا ههنا وعبد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب يظهر الجواب عنه فان تقدم فان التا
هو منا بعينه الفعل لاجل انه فعله على الوجوب لانه فعله بعنوان الوجوب يتم والفتح في عموم اسوة في مقام الجواب
لا كرامة فيه رجاء الى العموم في مثال هذا المقام في العرف والعادة والجواب عن سائر الايات مثل اطعوا الرسول
وما اثمكم الرسول فخذوه فلما فقه زيد منها وطرا فزجها كما الكمال يكون على المؤمنين حج اوضح فان الطاعة موافقة
الامر وهو حقيقة في القول والميراد بالمنا في القول بالبادر بتمام مع مقابلة قوله وما هنكم عنه فانه واو غايرة
عليه الاية الاخرى الاباحية وهو في مقام ثمة الخطر وان هو من الوجوب كما الاستدلال بالاحباط ففقه
لا يتم لاجل احتمال الاحتمال كون ما فعله من الخصائص دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما ثبت التكليف فيها
ونوقف براءة الذمة على العمل وهو اول الكلام وانت بعد التا مثل جميع ما ذكرنا فقد على استنباط دليل القفا
بالاباح والوقوف والجواب عنها فالفائل بالاباح يقول ان لغرض الاحتمال من الرجحان والخطر بوجوب الرجوع
الى الاصل وهو الاباح والوقوف بوقفه ويظهر الجواب بتمام مضافا الى ان احتمال الخطر من جهة كونه من الخصائص
لا يثبت اليقينة الغالب موافقة التيمم والاثمة لا منهم وذا بعينهم فالاصل هو المشاركة الا ما اخرج الدليل و
اقاماعل وجهه بمعنى انه يعلم انه واجب عليه ومندوب وغيره ولم يعلم انه من خصائصه فالظاهر لزوم انبعاثه من
معه على الوجوب لانه يفعل وذهب بعضهم الى ان ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات واخر الى انكار ذلك كله
لكن الادلة المتقدمة للمناكحات بالوجوب المتبقية السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من
واقاماعل ان ليس منها فلا شك ان فيه ضعف قول المنكر مضمون فظهر وجوبه فيما يحتمل عدم الالتفات الى التا
ستماع قيام الادلة على حسن الناس واما الفصل فلا دليل له بعد تدبر وقد اسند على الخيار مضافا الى ما مر
باجماع الفضائل على الرجوع في الاحكام الى فعاله كقبلة الصائم لما رواه ام سلمة عن فعله والفضل بحجة البقاء الخ
وان لم ينزل لما رواه عائشة عن فعله نظر الى ان رجلا اول معلومة فانه لا باخرا وان العمل من النقاء الخ
في ان كان يفعل بعنوان الوجوب كانه كان يجعل غسل الجنابة بغيره عليه احكامه وغسل الجنابة واجب جزاء والظاهر
ان الحكم في تركه هو الحكم في الفعل كما يفرغ على هذا الناس في البناء عن الناس عند الخطر المعلوم انه كان على
الاحتياط انما من معرفة وجه فعله اما بغيره فيصير بان هذا الذي فعله بغيره الوجوب يعلم ان كان امثالا لا مردا على

قد يمكن التجوز آه جلال
مراد استدلال على برهانية ان
حيث انما كان حقيقة
الوجوب فلا بد من جهات
حيث ما يمكن فيكون
الوجوب من جهة ما به وجه
لفظ حقيقة الامر في الوجوب
وهو ان ذلك وجه
في المادة او الاستدلال
يحل ببيان مثل قوله
الوجه انه فعله لا نه فعله
في مجزول الوجوب اذ فعله
الوجه غير معلوم وليس
التجوز في المادة او الاستدلال
بعضه فعل حقيقة
الراجح ليس بغير حقيقة
ولو لم يكن ان رجوعه
اثره في وجهه على
مع انه لا ينفك
الفرار من التجوز في
الحيث لا يفاء حقيقة
للتخصيص ايضا علاوة
في المادة كونه
عنه لا ليس بوجوب
من حال في الآية
بشره فان التخصيص في
فانما هو من جهة
منه مع انه لا ينفك
من جهة على
ما اختاره استدلاله
وكيف كان لما في
من جهات حقيقة
حال المادة فلا يفاء
الوجه ايضا فان الحكم
بالقيد بغيره
الله في فعله واما
فلا ينفك التجوز
على الاية متبعة
افعله بن تفهوا
ونه به نداء
جوابه يعلم
محمد واصله

مثل قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب وامر بدل على مجرد الرخصة وامر بدب والتمثيل لذلك
 بقوله تعالى اذا طلتم فاصطادوا وكان ثبوتهم سهو وعموم الخطاب فبهما او يعلم بانضمام القران كما اشرفنا
 في قبلة الصائم والبناء عند التحلي او غير ذلك من القران ومنه **فان** اصله عدم الوجوب الدالة
 على الاباحة عليه اذا فقد الدليل على الوجوب والتدب **فان** اذا وقع الفعل بياناً
 لمجمل فينبغي في الوجه وبظهر وجهه مما سبق شتم انك قد عرفت في باب المجمل والمبني حكم كون
 الفعل بياناً وافصافاً ما يدل على بانيته فاعلم ان المعصوم اذا صدر منه فعل في مقام البيان فيما
 علم مدخليته وما علم عدم مدخليته فيه من الحركات والتكلمات وغيرهما فلا كلام فيه وما لم يعلم
 فان كان مما استحدث ولم يكن من قبيل الفعل فالظاهر دخوله في البيان وما كان من قبيل سابه
 فبذلك كالتسوية بالصلوة بل مثل الطهارة لصلوة الميت اذا كان فاعلم في حاله نواهاً بلها للصلوة البتة
 فالظاهر عدم المدخلية الا ان ثبت بدليل خارج وكذلك الكلام في عوارض ما استحدث مثل التقصير
 والنظويل والشرعة والبطون الغير المعتد بها في فاضل نقاوت الفراءه بسبب طلاقه للسان وعدمها في
 التكلم ومثل تطويل العسل في كل واحد من اعضاء الوضوء وبغيرها بحيث يتفاوت في المصدران العرفي
 غالباً لا يعتد بها لان قضاء العرف ذلك تحت حد محدود ولا ينجح وزعمه فالتكليف به تكليف بما لا
 بطلان واما النقاوت الفاحش الخارج عن حد معارفنا لا واسطاً فالظاهر اعتبارها بشكل الاكفا
 بوضوء يغسل كل واحد من اعضاءه في طرف ساعده مثلاً واما ما اشك في دخوله في البيان وعدمه مثل
 التوالى بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الآخر بل الفصل وكذلك غسل الوجه من
 الاعلى وكذلك اليد وكذلك المسح من الاعلى فان كل ذلك مما لا يشك في دخوله لان غسل العرف في
 للاعضاء بصدق مع الفصل وعلى اتي وجهاً تفق لكن اخبار هذا الفرع من المتيقن هنا مما يشك في انه
 هل هو مجرد الاتفاق لا من من مهيئة الغسل وانه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتغال المجمل على
 واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات والمندوبات كالتسوية في الصلوة
 فقيه الاسكال المتقدم في ابل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية والوجوب
 باصالة عدمها ام لا وقد بينا ان التحقيق مكان جريان الاصل في مهية العبادات كنقص الاحكام
 الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعباراً بالمدكورات في المهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجي و
 مما حقتنا لك في القانون السابق بظهورات الاقوى في امثال المذكورات هو البناء على الاستصحاب
 لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستصحاب بحسن التماسك والاحتياط
 واما الوجوب فلا دليل عليه وما يثبت من ان اشتغال الذمة بالمجمل يقتضي تحصيل البراءة اليقينية
 واجبه فيحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه في اول الكتاب ان الاشتغال بازيد مما يقتضيه ظن
 المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بشخصه ممنوع ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك بظهورات
 مقتضى ما ذكره الشهيد رحمه الله من حمل الافعال المترددة في كونها من افعال الجملة والعادة والشرع و
 العبادة على اشرع هو الحمل على الاستصحاب لا غير لعدم الدليل على ما فوفه **فان** نص
 المعصوم عليه السلام اما بالامانة كما يجها والنصف في بدب المال او بالنقصاء كرفع النزاع بين الخصم

وقد
بين
ذلك

فان
قوله

في قوله تعالى ونبيه نفل ذلك على طريق المدح لهذه الامه
 في قوله تعالى ونبيه نفل ذلك على طريق المدح لهذه الامه
 في قوله تعالى ونبيه نفل ذلك على طريق المدح لهذه الامه

اخلف الاصوليون فيه على قولين والافوى ان فهم انه تعالى ونبيه نفل ذلك على طريق المدح لهذه الامه
 ايضا وبحيث يدل على حسنه مطلقا فنعم والافلا وتبا يقال ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقاءه
 فهو حجة مطلقا وهو مبنى على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع ببل التجنوا في الوجه والاعتناء
 وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل وينفزع
 على المسئلة فروع ذكرها في مذهب الفواعل منها الاجحاج على حجة العبادة على التزويج بالآية
 المنفردة ومنها لو حلف بغير بين زيدا مثلاً مائة خبثه فصر به بالعشكال ونحو لقوله تعالى
 فذبيك ضغنا لا يوتب والضغث هو الثمار يخرج الغائنه على السان الواحد وهو المسمى بالعشكال
 قال في مذهب الفواعل وهذا الحكم مروي عندنا في اليمين بشرط خاصته وفي الحد وكذلك لا
 مطلقا ومنها الاجحاج بقوله تعالى ولئن جاء به جيل بغيري وأنا به زعيم على حصة كون عو
 الجماله مجهولا ومنها الاجحاج بقوله تعالى شانه العز وما امرؤ الا لعبد والله خالصين
 له الذين على اشراط الاخلاص ان لم يضم اليها قوله تعالى وذلك دين المبته فتد بفسر الفبته بالثابته
 التي لا يبتخ

في قوله تعالى ونبيه نفل ذلك على طريق المدح لهذه الامه
 في قوله تعالى ونبيه نفل ذلك على طريق المدح لهذه الامه
 في قوله تعالى ونبيه نفل ذلك على طريق المدح لهذه الامه

فانؤمن نفر المعصوم تجزوه وان بفعل بحضوره فكل او اطلع على فعله في عصره ولو ينكر فهو
 يدل على الجواز ان لم يمنع مانع من خوف او يقته او سبق منعه عليه او معلومته عدم الف ابد
 في المنع ونحو ذلك من المصالح واصالة عدمه يكفي في المقام وكذلك اذا اطلع ان المكلف اعتقد شيئا
 على خلاف الواقع والتدليل على ذلك لزوم التهي عن المنكر بما على المعصوم وان التفرع على المحرم
 حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر ان التكون الرضا بفعله قال في المحقق في المعبر وما
 ما يندرج فلا تجزى كما روي ان بعض الصحابة قال كذا جامع فنكل على عهد رسول الله صلى الله
 عليه وآله فلا تغفل الجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي صلى الله عليه وآله فلا يكون سكوت عنه
 دليلا على جوازه لا يقال قول الصحابي كذا بفعله دليل على عمل الصحابة واكثر مما يخفى ذلك عن الرسول
 صلى الله عليه وآله لا فاما منع اذ قد يجزى مثله لك عن نفسه او عن جماعة يمكن ان يخفى حالهم عن النبي
 صلى الله عليه وآله وسلم

اما اذا قيل ان الحكم الذي حكم به المعصوم في الرق باجتهادنا ورضائنا من راء
 فنداه وان الشيطان لا يمثله وترد بان فروع ان يعجز بصورته في اللفظ حتى يصدق عليه
 انه راء فلا يتم الاطلاق واجيب بان في احد روى رسول الله صلى الله عليه وآله في المنام في راء
 مولنا الرضا عليه السلام فقال عليه السلام هو رسول الله صلى الله عليه وآله في راء فنداه
 ومن المعلوم ان الرق لم يره صلى الله عليه وآله في راء فنداه فنداه في المنام صورته
 ويظهر في اللفظ انه كان عالما صالحا خازني بصوره ظاهره ارجلا له كما في حكايته في المقند
 حيث راي في المنام فاطمة الزهراء صلوات الله وسلامه عليها والحسين عليه السلام معها
 قالت لفي المنام يا شيخ علمهما الفقه فجاءت في يومها والدة السيد المرتضى والرضي لهما
 وقال يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان لا عمامة مشكل بما اذا خالف الاحكام الشرعية

الواصلين اليه مع ان ترك الاعتماد مطلقا حتى فيها لو لم يخالفه شيء ايضا مشكل سيما اذا حصل الظن
الظن بصحته وخصوصا لمن كان غلبت دوابه صادقة سيما بما لا يخطئه ما رواه الكليني في الحسن لا يبرهنهم
هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول راي المؤمن ورؤيا

في آخر الزمان على سبعين جزء من النبوة

وفي الصحيح عن معمر بن خلاد

عن الرضا عليه السلام

قال ان

رسول الله صلى

الله عليه وآله كان اذا اصبح

قال لا طمأكل من قبل ان ياتي

بالرقب باق في معشار اناك

آخر المجادل

بعو الله

الاول بلا اول في

شهر شوال

لكثر

هذا الكتاب المجلد الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

المفصل الرابع في الأدلة العقلية والمدرك بالدليل العقل هو حكم عقلي يتوصل به إلى الحكم الشرعي فينقل العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي هو أقسام يذكر في فوائدها ما يحكم العقل من دون واسطة خطاب الشرع ومنها ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات **فان** فون من معنى كون ما يستقل به العقل وينفرد به كوجوب قضاء الدين رد الوعد وحرم الظلم واستحقاق الاحتياج ونحو ذلك ولعل حكم الشرع انما يكاتب عند معاشر الامم مبنية وفاقا لاكثر العقلاء من ادب بالادبانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة العقلية والبراهمة انما طغى بل بالضرورة الواجبة التي لا يعارضها شبهة وريضة العقل يدرك الحسن والقيح بمقتضى بعض البحث يستحق علمه من حيث هو فاعلم المدح وبعضها يجتنب ليجتنب على كل حال لزم وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه فظهر عند هذا الحسن والقيح في المواد المختلفة على مراتبها المتشعبة فيها بحيث يقتضي الامر فهدى يدك في شيء حسنا لا يرضى بكونه يحكم لزوم الايمان ببره بعضا فاحكم بلزوم تركه وفديجوز التارك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا تكون من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال تالارضى الله بتركه ويريد من عباده بعنوان اللزوم بعضها تالارضى بغيره ويريد من عباده بعنوان اللزوم وانما يستحق بها عن الله الجازات ان خير الجزاء ان شرا فشر لا يزم ذلك انه طلب من الفعل التارك بل ان العقل كما ان الرسول انما امر بين احكام الله نعم وما مولاه ومنه فانه كذلك العقل بين بعضها فمن حكم عمله بوجوب المبدء الحكم الفاعل العدل الصانع للعالَم فيحكم بانه يجازى العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف فكذلك الورع الذي انما منه عباد من عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غائره الاضاح بسبب ترك ردهما اليه ويجازى العبد القوي الرقيق برافقه على العبد الضعيف العاجز المحتاج بالثواب فلو لم يكن بيننا عن الظلم وامرار الوعد ولما كان الظلم ترك الوعد مخالفة له لما حكم العقل بمواخاة الله وعفابه فان العفو الذي يكفى فيه محض استحقاق الذم فثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعا وذا الوعد واجب شرعا وما انوهه بعض الناصرين بقا البعض العاتية من ان حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتيب الثواب والعقاب ايضا الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم الشرعي فهو مبني على العقل عن مراتب القوم من الحكم العقلي وحسب ان حكم العقل انما هو الذي ذكره في مبحث ادراك العقل للحسن والقيح فبالا للاشاعة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم بازدي من ذلك ايضا مع ان الاستفاد من الاخبار الواردة في العقل البهيم ايضا هو ذلك وانه مما يشاهد بعينه انما يكذب به الجحان وغير ذلك مع انه يمكن ان يتبع ما ان لكل امر من الامور حكما من الله بالضرورة والاجبار وثبت من الاجبار انما موجودة عند المعصية وان لم يصل اليها كلها ان كل ما لا يدرك العقل فيجوز ان لا يدرك من جملة ما هي الله تعالى عنه وما يدرك حسنة لا بد ان يكون تاما من

فاذا استقل العقل بادر ان الحسن والنجس بلا تامل في توفيقه على شرط او زمان او مكان او مع تقيده بشئ من المذكور
 فيحكم بان الشارع ايقن حكمه بركن لا يترفع لا بامر بالمعصية ولا ينهى عن الحسن بل انما يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الغش
 والمنكر وقد يقال ان الثواب والعقاب قائمان بترتيب ان على الاطاعة والمخالفة لا غير الاطاعة والمخالفة لا ينفك عن الامور
 الاول والتواهي من الكتاب التنزيه ومخالفتها وجبت امره لا هي ولا خطاب فلا اطاعة فلا ثواب ولا عقاب فينبغي ان يحسن
 الاطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب للفظي ومخالفة دعوى بلا دليل بل بما موافقة طلب الشارع ومخالفة وان كان
 ذلك الطلب بلسان العقل ونظر ذلك ان الله تعالى اذا كلف نبيه بواسطة الهام من دون نزول من غير دليل وان كان
 وامثاله فيقرب اطاع الله جرمه فان العقل فينا نظير الهام فيه والبول بان القدر اثبات من الادلة ان ما يجوز
 ويجبنا عنه هو ما حصل القطع والظن من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيره في الكلام في هذا الدليل العقل
 مثل الكلام في جواز العمل بالترتيب اذا راي احدا من المعصومين وحكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم
 ظاهري من يدعي حكم العقل بوجوب والورد بعد وحرمة الظلم يدعي القطع بان الله خاطبه بذلك بلسان العقل
 فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله وتكليفه ولا يجوز العمل مع اليقين به فان كان ولا بد له من المناقشة فليكن في
 منع حصول هذا القطع من جهة العقل وان لا يمكن ذلك وانت خبير بان دعوى لك بعد عن الاستدراك لا بد
 هذا على من ادعى ذلك ان لم يدل دليل على مناعه ان لم يعلم البرهان على وقوعه فاذا ادعاه مدعي فكيف نكذب
 لا تمنع تفاوت الافهام في ذلك ونذكره في المواضع التي يستقل العقل باذنك الحكم وذلك لا يوجب نفى الحكم راسا
 ولا يرد نفضا على من جزم بذلك فان كل مجتهد مكلف بمؤدي فقهه فطعا كان وظننا ومعدور في خطئه
 ان معنى قولهم ان العقل والشرع متطابقان فكما حكم به الشرع حكم به العقل وبالعكس ان كلما فيه الشرع حكم
 لو اطلع العقل على الوجه الذي في الشارع الى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء حكم العقل موافقا له وذلك لا
 الحكم العدلي الذي لا يعمل فيه لا يصد عنه النجس وزجج المرجوح وينج والزوج بلا مرجح حال فحينئذ
 مثلا للصلاة والزكاة ويعين الحر والخير والخير انما كان مجتهدا في ذلك من حسن او قبح ذاتي او مجتهدا في
 مكان او شخص ذلك المجتهد علة ثامة لا اختيار ذلك الحكم اتابا لها او مع ملاحظة فبند من زمان او مكان او غيرها
 فلو فرض اطلاق عقولنا على تلك العلة على ما هي علة الحكم فيه مثل ما حكم به لسان ظاهر الشرع وما يتوهم انه قد يكون
 في اصل الفعل بجان لكنه بامر به من الله تعالى لا يكون في ما ذكرنا اذ نفس الانبياء ايض مصلح وان لم يكن في
 نفس المأمور به مصلح مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكمه ابراهيم فاما المصلحة انما هي الامتحان
 لانه لا يبيح مع ان لا يثاب امر محض الامتحان ايض دون امر اخر مجتهد مفضله ومصلحة معينة لان لا يلزم التوجه
 بلا مرجح في اشارة ذلك الامر للاختار وعدا وراكنا اياها لا يدل على عدمه وبالحيلة العقل تابع لما افاده الشارع
 فاذا اطلع على طلب العقل من حيث هو هذا العقل بحكم بحسن طلبه كان واذا اطلع على طلبه من حيث لا يختار
 بحسن طلبه من حيث لا يختار وهكذا واما العكس اعني كلما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فينبغي ان يفرق
 احدهما ان ما حكم العقل بحسنه ويحرم بعنوان لزوم العقل وعدا الرضا بالترك وبالعكس وغيرهما من الاحكام
 فيحكم الشرع برميح ان العقل دل على انه مطلوب انهم ويراد به ونحن مكلفون بفعله او موقوف ومكره وفيه نحن
 مكلفون بتركه ويشيئا على الاول وبما فبنا على الاخر وثانها ان ما حكم العقل بان مراد الله ومطلوبه واد
 متاخره وتركه بعنوان الازام او غيره فهو موافق لما صدر عن الله تعالى من الاحكام وهو مخير من عند الله من المعصوم

حكم

وذلك مبنى على الاعتقاد بان علم كل شيء ودور الله ودور التوحي وبلغنا اكثر ما ينبغي بعضها مخزن عند اهلها لا بل
 مصلح بر وفاء ذلك الحكم العقل كاشف عن ان ما هو مخزن من الحكم عند اهله في شأن هذا الله ادرك العقل حكمه هو
 ما حكم به العقل من الاحكام والاطهر هو التفرع الاول والجملة لا رجلا من الاشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى
 مثبتا الحكم الشرعي مع انه متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصرون في الكتب لاصولها والغلبة من ادلة الاحكام الشرعية
 هو العقل ثم يدركون في انفسهم الادلة العقلية ما يستدل به العقل كفضاء الدين ورواياتهم والظلم وينادي بذلك
 قولهم في الكتب الكلاسيكية بوجوب اللطف على الله ونفسهم اللطف بغير من الطاعة وبعد عن العصية وجعلوا من اللطف
 ارسال الرسل واتزال الكتب ليس معقول ذلك لان العقل يدرك الاحكام الشرعية من ان الله تعالى يريد منهم العدل
 ورد الامانة وينههم عن الظلم والفساد والصدق والتواضع والتخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والجل
 التفان فيجب ومثال ذلك فاللطف انما هو لغرض العقل بالعدل حتى يكمل به البيان ويثبت به الحق وفدا ورعي ^{المراد}
 هذا الضم من الادلة العقلية وجوه من الاغراض مستغفلة لا يلبق كثيرها بالذكاء عرضا عنها وافوها امور احدها
 قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبغى سورة فانها نزلت على نبي التعذيب لا بعد بعث الرسول ونبينا فلا يكون ما لم
 العقل بوجوبه او حرمته واجبا شرعيا او حراما شرعيا بل هو باحد شرعية وروايات الواجب ما ينبغي بانه العقاب
 ما يستحق فاعلة العقاب لا ملازمة من الاستحقاق وفعلية الجزاء واعترض عليه بان الواجب الشرعي مثلا هو ما ينبغي
 المكلف العقاب على تركه ومع الجزاء بعد من لا جاره نعم بذلك فلا يجوز فلا وجوب وقبلة ان هذا منافق في
 الاصطلاح واعترض ايضا بان الواجب الشرعي مثلا ما يوجب غلة الثواب من حيث هو طاعة وذكر العقاب من حيث هو
 مخالفة واجبا لله نعم بنفي التعذيب باحد الفعل فلا طاعة ولا مخالفة ولا وجوب لاحد من ذلك فظهر من جهة ان
 العقل يحكم بان الله تعالى امرنا بالفعل ونهانا بفصل الطاعة والمخالفة ولا يتصور ان في موافقة الخطاب العقلي
 مخالفة ولا لانه نفي التعذيب على الا باحد من منع ظاهر على القول بكون جميع الاحكام مخزنا عند اهلها ولا
 من ادراك العقل الى ما هو موجود عند اهلها فصد في الطاعة والمخالفة اظهر فيصدن بعث الرسول فخرج وهو
 التبليغ منه في هذا الحكم انهم ثبت الحكم الشرعي بالعقل وثبت الحكم بالثواب العقاب ما ينبغي في دفعه من المراد
 الرسول هو بعثه بالبيان التفصيلي مثل هذا البيان الذي بين العقل تفصيله ويظهر به ان من علم العقل فهو
 حقا الا ترى انما ثبت كثيرا من احكام الله تعالى بالاجماع مع انك لا تقول بان هذا ليس بشيخ تفصيله فان اتفاق
 الفقهاء كاشف عن رضى العصور وحكمة العلوم اما لا يتدل العلم بالاجماع تفصيلا وليس كاشف عن قوله التفصيل
 حال استخراج العقل الحكم حال استخراج اتفاق العلماء له فالجواب عن الاية انما من ينزل قوله تعالى يهلك من
 هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا الا ما اتمها ولا يكلفنا لا بعد البيان ونحو ذلك ولما كان
 التكليف شرعية فما لا يستدل به العقل فكيف في الاية يذكر الرسول فالمراد حقيقة والله يعلم وما كنا معذبين حتى
 ننم الحجة ولا ريب ان مع ادراك العقل الحجة تمام او نقول ان الرسول الباطن كما ورد ان الله تعالى يحب من حجته في البيان
 وهو العقل وحجته في الظاهر هو الرسول مع ان الاية ظاهريته الف كلام فلا يعارضها الدليل لقاطع من حكم
 العقل فيما يستدل ولو يوقف في ادراك العقل بالاستقلال فانما هو كلام في الصغر وكلامنا انما هو على فرضه المقتضى
 اننا ندعي استقلاله في بعض الامور وكل مجتهد مكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم بشي فهو الملتزم فاذا ظهر بعد ذلك خطاه
 فهو معذور وكما هو معذور في ظنونه بل استقلاله في بعض الامور يدل على قبول الشك ومنعه مكابرة وكفى

هذا هو الوجه في ان العقل لا يثبت الحكم الشرعي
 بل هو باحد شرعية وروايات الواجب ما ينبغي
 ما يستحق فاعلة العقاب لا ملازمة من الاستحقاق
 وفعلية الجزاء واعترض عليه بان الواجب الشرعي
 مثلا هو ما ينبغي المكلف العقاب على تركه ومع
 الجزاء بعد من لا جاره نعم بذلك فلا يجوز
 فلا وجوب وقبلة ان هذا منافق في الاصطلاح
 واعترض ايضا بان الواجب الشرعي مثلا ما يوجب
 غلة الثواب من حيث هو طاعة وذكر العقاب من
 حيث هو مخالفة واجبا لله نعم بنفي التعذيب
 باحد الفعل فلا طاعة ولا مخالفة ولا وجوب
 لاحد من ذلك فظهر من جهة ان العقل يحكم
 بان الله تعالى امرنا بالفعل ونهانا بفصل
 الطاعة والمخالفة ولا يتصور ان في موافقة
 الخطاب العقلي مخالفة ولا لانه نفي التعذيب
 على الا باحد من منع ظاهر على القول بكون
 جميع الاحكام مخزنا عند اهلها ولا من ادراك
 العقل الى ما هو موجود عند اهلها فصد في
 الطاعة والمخالفة اظهر فيصدن بعث الرسول
 فخرج وهو التبليغ منه في هذا الحكم انهم
 ثبت الحكم الشرعي بالعقل وثبت الحكم بالثواب
 العقاب ما ينبغي في دفعه من المراد الرسول هو
 بعثه بالبيان التفصيلي مثل هذا البيان الذي
 بين العقل تفصيله ويظهر به ان من علم العقل
 فهو حقا الا ترى انما ثبت كثيرا من احكام الله
 تعالى بالاجماع مع انك لا تقول بان هذا ليس
 بشيخ تفصيله فان اتفاق الفقهاء كاشف عن
 رضى العصور وحكمة العلوم اما لا يتدل العلم
 بالاجماع تفصيلا وليس كاشف عن قوله التفصيل
 حال استخراج العقل الحكم حال استخراج اتفاق
 العلماء له فالجواب عن الاية انما من ينزل قوله
 تعالى يهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن
 بينة ولا يكلف الله نفسا الا ما اتمها ولا يكلفنا
 لا بعد البيان ونحو ذلك ولما كان التكليف
 شرعية فما لا يستدل به العقل فكيف في الاية
 يذكر الرسول فالمراد حقيقة والله يعلم وما
 كنا معذبين حتى ننم الحجة ولا ريب ان مع ادراك
 العقل الحجة تمام او نقول ان الرسول الباطن كما
 ورد ان الله تعالى يحب من حجته في البيان وهو
 العقل وحجته في الظاهر هو الرسول مع ان الاية
 ظاهريته الف كلام فلا يعارضها الدليل لقاطع
 من حكم العقل فيما يستدل ولو يوقف في ادراك
 العقل بالاستقلال فانما هو كلام في الصغر وكلامنا
 انما هو على فرضه المقتضى اننا ندعي استقلاله
 في بعض الامور وكل مجتهد مكلف بمقتضى فهمه
 فاذا جزم بشي فهو الملتزم فاذا ظهر بعد ذلك
 خطاه فهو معذور وكما هو معذور في ظنونه
 بل استقلاله في بعض الامور يدل على قبول الشك
 ومنعه مكابرة وكفى

اعرب بعضهم حيث سلم ذلك في المعارف بالعقاب بما دل عليه اطلاق لاجبار الدلالة على تعذيب عبدة الاوثان فانها
 تشمل حال العترة ايتم بخلاف الاعمال ويومع انه معارض بالاطلاق الدلالة على العذاب في التعذيب والظلم والكذب
 فبشران مال التعذيب على عبادة الاوثان مثلاً يرجع الى التعذيب على الاعمال فان الاعقبات ليست باجبا بل
 المقدور منها هو النظر الذي هو من مقدورها والتخليع واندرج النظر بحجج ان في تركه مظنة الضرر ووقع الضرر
 المظنون واجبا في الواجبات الشرعية وسليم العقاب على تركه ليس بوضع من اندراج الظلم في المحرمات الشرعية
 فدل الوديعه والدين في واجبا فانها تحكم بارتداد بل يرجع المرجوح وثابتها الاخبار التي دللت على انه لا يتعلق
 الا بعد بعث الرسل اهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى ان الله بيان ما يصلح وما يفسد وعلى
 انه لا يخلو زمان عن امام معصوم يعرف الناس ما يصلح وما يفسد وعلى ان الله نعم بجنت على العباد بما انهم عرفوا
 ثم انزل اليهم رسولا وانزل اليهم الكتاب فامضيه وهي امر فيه بالصلوة والصيام والحديث ولا يخفى ضعف استدلالها
 وبطلان الجواب عنها كما قد مر فان المراد من بعث الرسل هو التبليغ ولا معنى للتبليغ بعد ادراك العقل مستقلا فانه يحصل
 الحاصل نعم هو لطف ثابت وناكيد كوعظة الواعظين في التكليف المتعينة التي صا كبر منها من ضرورتك
 الدين مع ان البينة اعم من الشرع والتعليل بعينها خصوصا البينة في الشرع وهو لا يتم الا بما لا يدركه العقل سلكنا
 الدلالة لكنها مختصة بالدلالة المنقولة وبيان ما يصلح وما يفسد لا يخص بيان الرسول فقد بين الله نعم كثيرا من الامور
 والفساد بسبب خلق العقل وتغيرها بالمصلحة والمفسد بخبر المعصوا اذ لم يكن بحيث يدركها العقل فهو في غير ما
 يستدل به واما الرواية الاخيرة فهي على خلاف مطلب المورد اذ الظاهر انهم وعرفهم هو ما ارشدهم العقل اليه
 اذ المذكور في الخبر ان الرسل انزلوا فيهم مثل الصلوة والصيام لا يستقل به العقل ولا دلالة في الخبر على ان المراد
 ان الاجحاج لا يتم الا بمجموع الامور من الايمان والتعريف وارسل الرسل واما مثل قوله كل شيء مطلق حتى
 فيه هي فلا بد ان على ان كلما لم يرد فيه نص وهو مباح وان ادرك العقل فيجوز ان يرد في الامور ما لا يدركه العقل فلا
 اما من يخصص كلمة شيء او يعينها انتهى بحيث يشمل مناهي العقل وقد ذكر بعضهم في تفسيره الاستدلال به وجهين الاول
 ان الرواية من باب الخبر لا الانشاء ومعناها ان كل شيء لم يرد من الشارع منع عنه ولم يصل اليها فلا يحكم عليه بالشرع
 وان كان مخطوئا عند العقل استنادا الى منع ادراك العقل لعلته المنقضية بحكم الشرع فيبقى على اصله البراءة حتى
 انتهى هذا الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمة شيء بالحكم العقل بحسب ادبها والشارع انما انشاء الحكم ما
 يرد فيه حتى معناها ان حكم ما لم يرد فيه هي هو الا باخر وان ادرك العقل فيجوز ان يرد في الامور ما لا يدركه العقل فلا
 انشاء الحكم فان المنع عن الحكم بالمنع الشرعي احرام شرعي مثلاً اذا صدر عن الامام فلا يرد به بيان الاصطلاح و
 لا يجوز اطلاق الاحكام الشرعية عليه في الاصطلاح بل وظنفسه بيان الحكم وحاصله ان ذلك ليس بحرام شرعي فاذا لم
 يكن حراما فهو مباح فيرجع الى المعنى الثاني فان قلت المراد من المعنى الاول بيان ان الحكم الظاهري للمكلف هو
 الا باخر نظر الى اصل البراءة حتى يصل الى التلويح ان حكمه الا باخر في نفس الامر المراد من المعنى الثاني بيان ان حكم ما
 يصل حكمه هو الا باخر التفسير الامر بتم مطلق قلت لا يصح حمل المعنى الثاني على الا باخر الواضحة لانه لا يصح جعله مقبلا
 بغيره ويبدو فيه كلمة حتى وان ردت ان الكلمة لا بد ان يبنى على هذا حتى يظهر له خلافه فهذا يرجع الى بيان الحكم الظاهري
 يرجع الى الاول وليس معنى اخر فالتحقق ان المعنى في الدلالة هو الظاهر الثاني بل وقوله مطلق مساو لقوله بما
 ولما كان العقل يحكم بفحج باخر الفبيح فما يرد به عقولنا انه فيجوز ان يبيح الشارع ويرخص فيه كما بدنا سابقا

ومنع ادراك العقل الحكمة الفصح فذكرت فساد وان كلاً من اعلم فرض ادراكه فخصه بحدوث بالابدان العقل والقياس
التي هي ان قلت ان طلاق الرخصة فيما لا يدرك العقل ايضاً بوجوب الرخصة في الفصح في الجملة اذا الفصح التفرع
فصح في نفس الامر وله خاصية دائمة بوجوبها كما انتم ولا ريب ان في جملة ما لم يرد فيه نص لم يوصل الى المكلف
مفاجئ فكيف يحكم الشارع بالرخصة في جميعه قلت بعد ما قلنا انك في بيان ان الشارع
الكتفي عن الخاطين بما يفهمونه بنظمهم وان لم يكن موافقاً للواقع لا يفي لك بحال هذا البحث فراجع ثم وافق هذا الخبر
رخصته فاعطى ما فيه حرام وحلال حتى يعرف الحرام بعينه ورخصته اخذ الحرام والحلو ومن سوز السلبين ورخصه كل
اهل الكتاب من غير الحرام ومخو ذلك في غاية الكثرة والجواب عن الكل واحد فان الحسن والفصح قد يكونان بالوجود
الاغبيات فان اثر الاشياء تابع لتلك الوجوه مثل تفاوت الاشخاص والازمان والامكنة وحال العلم والجهل وغيرها
وقد يدارك ما اثر التمهيد بنوافي الايمان من باب التسليم والانقياد والامثال بحكم الله الظاهر وثالثها
ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف يعني ان انضمام التكليف للشرع والتكليف العقل
بمعنى نواردها مع اللطف كما ان مطلق التكليف التعميم لطف فيما لا يستقل به العقل والعقاب بدون اللطف فيصح
يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيصح اقول سلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف
منوع اذ كثير من الاطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة بغير لطف في المندوبات العقلية ومؤكد للواجبات العقلية
وقد يكتفي في باب اللطف بالتكليف بمعنى لا يستقل به العقل لا بفرض التكليف العقلي كما يشر اليه قوله نعم ان الصلوة
تنتهي عن الفشاء والمنكر فوجب كل الاطاف اذا لم يثبت ان اراد من قوله ان العقاب بدون اللطف فيصح فمع
شي من الاطاف فسلمناه لكن اللطف لا ينصرف في نوافي التكليف التعميم ونورده مع التكليف العقلية وانتفاء الفرض الظاهر
والبعد عن المعصية بدون ذلك ثم اذا لباه والمرض والموت وامثال ذلك وكل سائر التكليفات التمهيدية كلها اللطف
مع اننا نقول ان بعض الانبياء ونصيب وصياً واتوا بالكتب من الاطاف لباغته ومع ذلك فامر النبي بمناغرة العقل
ودور الكتاب بذلك كاف في التمهيد والتعبير ولا حاجة الى الحكم الخاص بما وافق مدركات العقل بقوله فلا يجوز العقاب
انما ان اراد عدم نص صلا فلي فرض تسليم اصل مسئلة سلمه ولكن التمس على لزوم مناغرة العقل موجود وان اراد
عدم نص خاص برى على ما يستقل به العقل فله زعمهم وكذا عدم جواز العقاب فيهم ثم استعملنا ما ذكرنا من حكم ما
يستقل ما ذكرنا العقل بان تدليل الشرع انما كان بمنزلة القول بان العقل يدرك الحسن والفصح كما هو مقتضى العقل
واكثر العقلاء حكمهم بادراكه انما هو على طريق لا يجاب بالخير فان بعض الاشياء لا يدرك حسنها وبها بالضرر
كالصدق والكذب الصواب والبعضها بالنظر كفتح الصدق والضار وحسن الكذب لتنازع وبعضها بما يدرك العقل فبها
والاشياء يقولون بعد ادراكه على طريق السلب لكانت مما بعد التمثل والمناشاة فافهموا مع الفاتلين ثم
في الامتياز الغير الضروري للتعيش كالشعر في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النفع
فيها كشم الطيب كحل الفاكهة ولو ان العقل لا يدرك فيها شيئاً واختلف الفاتلون بالتصديق والتفويض
فوافقهم بعضهم وزعموا انهم يوافقونهم في بعضهم وزعموا انهم يوافقونهم في اكثر من ذلك الى ان العقل يدرك اياها فيكون
دليلاً على الاباح الشرعية ويظهر من ذلك ان ما هو المستعمل عند كل الفاتلين بالتصديق والتفويض العقلين والمتفق
عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة وليس عندهم شيء مباح عقلياً كان متفقاً عليه بينهم اذ الحكم بالاباح
العقلية موقوف على حكم العقل باسواء العقل واليترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منها مصلحة ولا مفسدة

فإذا كان مثل كل الفاعلة وشم الطيب من الخلفيات بينهم فاقى بشي بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة بالانفا
فيا لا منفعة فيه اصلا مثل مخرجك اليد لا تجرد ولا داع ومضغ الخشب والنبات الغير اللدني لا يحكم للعقل فيها عند الكل
ولذلك عندوا مسئلة التثني فيما يشتمل على منفعة وما هو من ضروريات العيش يحكم العقل بالرضخ فيها انفا
بل بوجودها لان زكيا موجب للعقل التثني على غير الخلق من خلقه ولذلك لم يختلف فيه القائلون
بادراك الحسن والعقل للعقل وما ذكرنا ظهر في كلام الفاضل الجوده حيث قال الاشياء الغير الضرورية
عند الغير لزم ان ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك العقل
حسناها ولا قبحها ولكنها ما لا ينفع به كشم الطيب كل الفاعلة مثلا فهذا قيل ورد بالشرع كما اختلف في حكمها
الى اخر ما ذكره وينبغي في هذا العقل بعض الافاضل من نادر غير ايضا والحقار قول الاكثر من الحكم بالاباحة
منفعة خالصة عن اماره المفسدة العاجلة والاجلة والاذن من الله نعم شانه في النص معلوم عقلا لان ما
يشود من جانبه من المانع اما هو كشم وهو منفذ قطعاً كالاستقلال بالباطل الغير الاستثنائي بنور
التحقين بناره حيث لا يوجب المذكور ان ضرر على احد فيكون حسناً بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعل ولا
عليه زماً واحداً حصول المفسدة في الواقع وان لم يعلمها كما نشاهد وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حر
الغناء والقتال الغير المسموح ومثال ذلك لا يوجب حصول نزل في ادراك العقل لان هذا الاحتمال البحث الذي
لا مثاله ولا اماره عليه بل ورد بالشرع كما لا يثبت عند العقل كانه في اثم بل هو من الخلق عن
مخاطبة الحكم البناني لا لا مصل فيه ويجوز ان يفرج بغيره فحقن اصحاب الجحون والسوداء مع ان هذا
الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضاً وهو يستلزم التكليف بالتحريم والمانع هنا ايضاً لا يثبت
الاباحة بغيره في ملك الغير بغيره فانه في احوال مفسدة اخرى ايضاً وقد عرفنا فاسد مع ان حرمة مطلق
النصر في مال الغير غير معلوم عقلاً ولا نقلاً ولكن مطلق الغير في الخلق المتزعم عن النقص والاجتناب ثم ان
الفاضل الجواد بعد ما اسند على مخاره بمثل ما ذكرنا قال لكن ينبغي شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما يحق فيه لا
يجتمع مع فرضه ان لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن ولا القبح العقلي
الى خصوصياتها ويحكم حكماً عاماً بالحسن بالتشبه الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضاً عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك
حسناها ولا قبحها ابتداءً ومجردة عن ملاحظة شيء اخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن كما ما بالنظر الى الدليل فاقول
انه في اول والعقل التي حصلت له الا هو الذي ورد عليه هذا الاشكال ونقتل له لكن الجواب من اللذين
لا ينفعان في شيء لا مكان ان يثبت ثم لورد منفعة ما دونها وكل ما هو كشم فحين لا يخرج في فعله ولا يفتق
به الذم فهو حسن فقد علم حسنها بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فظهر بطلانه مما مر من عدم اختصاصه
العقل في الضروريات وقد بوجه كلامه بان مراده ان التراجع فيما لا يدرك العقل حسنها او قبحها بل لا يثبت
ان ادرك حسنها من قبل عام يجري في الكل مثال الثالث ما تقدم وهو قوله ثم لورد منفعة ما دونها
الحق ومثال الاول ان يثبت ثم لورد في المفسدة العقلية يعني مثل نظرها لدماع وكل ما هو كشم فهو حسن وبه
ان هذا الصانع المباح لا يثبت الامع انضمام كونه ما دونها وبعد ضم كونه ما دونها فانه لا فرق بين المنفعة الحاشية
والمنفعة العام وان زاد من المنفعة الخاص هو ما يوجد في غير المباح مثل ان يثبت في رد الورد بغيره حسن خاص وهو
حفظ العرض وكل ما هو كشم فهو حسن بخلافه في ثم لورد لا يثبت في ثم لورد موجب لمنفعة ما دونها وكلما

فإذا كان مثل كل الفاعلة وشم الطيب من الخلفيات بينهم فاقى بشي بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة بالانفا
فيا لا منفعة فيه اصلا مثل مخرجك اليد لا تجرد ولا داع ومضغ الخشب والنبات الغير اللدني لا يحكم للعقل فيها عند الكل
ولذلك عندوا مسئلة التثني فيما يشتمل على منفعة وما هو من ضروريات العيش يحكم العقل بالرضخ فيها انفا
بل بوجودها لان زكيا موجب للعقل التثني على غير الخلق من خلقه ولذلك لم يختلف فيه القائلون
بادراك الحسن والعقل للعقل وما ذكرنا ظهر في كلام الفاضل الجوده حيث قال الاشياء الغير الضرورية
عند الغير لزم ان ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك العقل
حسناها ولا قبحها ولكنها ما لا ينفع به كشم الطيب كل الفاعلة مثلا فهذا قيل ورد بالشرع كما اختلف في حكمها
الى اخر ما ذكره وينبغي في هذا العقل بعض الافاضل من نادر غير ايضا والحقار قول الاكثر من الحكم بالاباحة
منفعة خالصة عن اماره المفسدة العاجلة والاجلة والاذن من الله نعم شانه في النص معلوم عقلاً لان ما
يشود من جانبه من المانع اما هو كشم وهو منفذ قطعاً كالاستقلال بالباطل الغير الاستثنائي بنور
التحقين بناره حيث لا يوجب المذكور ان ضرر على احد فيكون حسناً بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعل ولا
عليه زماً واحداً حصول المفسدة في الواقع وان لم يعلمها كما نشاهد وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حر
الغناء والقتال الغير المسموح ومثال ذلك لا يوجب حصول نزل في ادراك العقل لان هذا الاحتمال البحث الذي
لا مثاله ولا اماره عليه بل ورد بالشرع كما لا يثبت عند العقل كانه في اثم بل هو من الخلق عن
مخاطبة الحكم البناني لا لا مصل فيه ويجوز ان يفرج بغيره فحقن اصحاب الجحون والسوداء مع ان هذا
الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضاً وهو يستلزم التكليف بالتحريم والمانع هنا ايضاً لا يثبت
الاباحة بغيره في ملك الغير بغيره فانه في احوال مفسدة اخرى ايضاً وقد عرفنا فاسد مع ان حرمة مطلق
النصر في مال الغير غير معلوم عقلاً ولا نقلاً ولكن مطلق الغير في الخلق المتزعم عن النقص والاجتناب ثم ان
الفاضل الجواد بعد ما اسند على مخاره بمثل ما ذكرنا قال لكن ينبغي شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما يحق فيه لا
يجتمع مع فرضه ان لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن ولا القبح العقلي
الى خصوصياتها ويحكم حكماً عاماً بالحسن بالتشبه الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضاً عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك
حسناها ولا قبحها ابتداءً ومجردة عن ملاحظة شيء اخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن كما ما بالنظر الى الدليل فاقول
انه في اول والعقل التي حصلت له الا هو الذي ورد عليه هذا الاشكال ونقتل له لكن الجواب من اللذين
لا ينفعان في شيء لا مكان ان يثبت ثم لورد منفعة ما دونها وكل ما هو كشم فحين لا يخرج في فعله ولا يفتق
به الذم فهو حسن فقد علم حسنها بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فظهر بطلانه مما مر من عدم اختصاصه
العقل في الضروريات وقد بوجه كلامه بان مراده ان التراجع فيما لا يدرك العقل حسنها او قبحها بل لا يثبت
ان ادرك حسنها من قبل عام يجري في الكل مثال الثالث ما تقدم وهو قوله ثم لورد منفعة ما دونها
الحق ومثال الاول ان يثبت ثم لورد في المفسدة العقلية يعني مثل نظرها لدماع وكل ما هو كشم فهو حسن وبه
ان هذا الصانع المباح لا يثبت الامع انضمام كونه ما دونها وبعد ضم كونه ما دونها فانه لا فرق بين المنفعة الحاشية
والمنفعة العام وان زاد من المنفعة الخاص هو ما يوجد في غير المباح مثل ان يثبت في رد الورد بغيره حسن خاص وهو
حفظ العرض وكل ما هو كشم فهو حسن بخلافه في ثم لورد لا يثبت في ثم لورد موجب لمنفعة ما دونها وكلما

فإذا كان مثل كل الفاعلة وشم الطيب من الخلفيات بينهم فاقى بشي بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة بالانفا
فيا لا منفعة فيه اصلا مثل مخرجك اليد لا تجرد ولا داع ومضغ الخشب والنبات الغير اللدني لا يحكم للعقل فيها عند الكل
ولذلك عندوا مسئلة التثني فيما يشتمل على منفعة وما هو من ضروريات العيش يحكم العقل بالرضخ فيها انفا
بل بوجودها لان زكيا موجب للعقل التثني على غير الخلق من خلقه ولذلك لم يختلف فيه القائلون
بادراك الحسن والعقل للعقل وما ذكرنا ظهر في كلام الفاضل الجوده حيث قال الاشياء الغير الضرورية
عند الغير لزم ان ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك العقل
حسناها ولا قبحها ولكنها ما لا ينفع به كشم الطيب كل الفاعلة مثلا فهذا قيل ورد بالشرع كما اختلف في حكمها
الى اخر ما ذكره وينبغي في هذا العقل بعض الافاضل من نادر غير ايضا والحقار قول الاكثر من الحكم بالاباحة
منفعة خالصة عن اماره المفسدة العاجلة والاجلة والاذن من الله نعم شانه في النص معلوم عقلاً لان ما
يشود من جانبه من المانع اما هو كشم وهو منفذ قطعاً كالاستقلال بالباطل الغير الاستثنائي بنور
التحقين بناره حيث لا يوجب المذكور ان ضرر على احد فيكون حسناً بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعل ولا
عليه زماً واحداً حصول المفسدة في الواقع وان لم يعلمها كما نشاهد وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حر
الغناء والقتال الغير المسموح ومثال ذلك لا يوجب حصول نزل في ادراك العقل لان هذا الاحتمال البحث الذي
لا مثاله ولا اماره عليه بل ورد بالشرع كما لا يثبت عند العقل كانه في اثم بل هو من الخلق عن
مخاطبة الحكم البناني لا لا مصل فيه ويجوز ان يفرج بغيره فحقن اصحاب الجحون والسوداء مع ان هذا
الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضاً وهو يستلزم التكليف بالتحريم والمانع هنا ايضاً لا يثبت
الاباحة بغيره في ملك الغير بغيره فانه في احوال مفسدة اخرى ايضاً وقد عرفنا فاسد مع ان حرمة مطلق
النصر في مال الغير غير معلوم عقلاً ولا نقلاً ولكن مطلق الغير في الخلق المتزعم عن النقص والاجتناب ثم ان
الفاضل الجواد بعد ما اسند على مخاره بمثل ما ذكرنا قال لكن ينبغي شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما يحق فيه لا
يجتمع مع فرضه ان لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن ولا القبح العقلي
الى خصوصياتها ويحكم حكماً عاماً بالحسن بالتشبه الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضاً عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك
حسناها ولا قبحها ابتداءً ومجردة عن ملاحظة شيء اخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن كما ما بالنظر الى الدليل فاقول
انه في اول والعقل التي حصلت له الا هو الذي ورد عليه هذا الاشكال ونقتل له لكن الجواب من اللذين
لا ينفعان في شيء لا مكان ان يثبت ثم لورد منفعة ما دونها وكل ما هو كشم فحين لا يخرج في فعله ولا يفتق
به الذم فهو حسن فقد علم حسنها بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فظهر بطلانه مما مر من عدم اختصاصه
العقل في الضروريات وقد بوجه كلامه بان مراده ان التراجع فيما لا يدرك العقل حسنها او قبحها بل لا يثبت
ان ادرك حسنها من قبل عام يجري في الكل مثال الثالث ما تقدم وهو قوله ثم لورد منفعة ما دونها
الحق ومثال الاول ان يثبت ثم لورد في المفسدة العقلية يعني مثل نظرها لدماع وكل ما هو كشم فهو حسن وبه
ان هذا الصانع المباح لا يثبت الامع انضمام كونه ما دونها وبعد ضم كونه ما دونها فانه لا فرق بين المنفعة الحاشية
والمنفعة العام وان زاد من المنفعة الخاص هو ما يوجد في غير المباح مثل ان يثبت في رد الورد بغيره حسن خاص وهو
حفظ العرض وكل ما هو كشم فهو حسن بخلافه في ثم لورد لا يثبت في ثم لورد موجب لمنفعة ما دونها وكلما

هو كذا محسن فهو حسن فهو مع انه غير ملزم للبيان في ذكر النفع وغيره ونحوه لا يجوز طائلا لا مفسداً لجعل احد ما موضع
 التراجع دون الاخر مع صحة القياس وانما جردت بما يقع اصل الاشكال باثبات منافاة بين حكم العقل على شيء مع قطع
 عن كون محموله وبين حكمه عليه مع ملاحظة وصف الجملة بعينه ان حكم العقل بحسن شئ لم يرد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة
 انما يجوز الحكم بالحقاق مع قطع النظر عن كونها مجهولة الحكم فلا حكم للعقل فيها وقبها ان حكم السبع بالاباحة ليس من
 انه مجهول الحكم عند العقل بل لا نه يحكم باثبات منفعة ما ذر في حكم الحاضر بالخطر ايضا ليس من جهة انه مجهول الحكم بل لا نه
 بزم انه يضر في حال الغيرة هو حرام فكيف يجعل محل التراجع مجهول الحكم مع كون مقتضى دليل الباطن علمه بالحكم فان
 ان ذلك مقتضى دليله نظر الى ظاهر الحال واغراضه عن الاحتمال فقد تبدل الحكم بظهور خلافه كما لو حكم الشئ بعد ذلك
 بالحق فيظهر الخلاف ويعلم ان الحكم السابق انما كان حكما لمجهول الحكم فلتا هذا كلام سار في جميع المطالبات المعلومه
 المناظره فكثيرا ما يقام البرهان على المظن بل وقد يدعى بما ههنا ثم يظهر خلافه وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقل
 الذي هو مقتضى البرهان حكم ذلك الشئ من حيث انه مجهول الحكم بل تكليف الناظر في كل وقت مع النظرة انما هو ما
 يصل اليه بنظره سواء صادف الواقع ام لا نعم هذا الكلام يجري فيما لا يقرض من الاحكام التي لا مخرج للعقل فيها
 اصلا مثل جوب عن الجملة مثلا فان حكمه قبل ثبوته من الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب كما مع قطع النظر عنه
 وابن هو من الحكم بالاباحة فيمكن ان يثبت ان الاشياء قبل العلم باحكامها تفصيل الحكم عقلي من حيث هو مجهول بالاشكال
 وان لم يكن العقل مستقلا باذراك احكامها مع قطع النظر عن الجهالة وكل ذلك صدر من العقلة التي اشترطها الله تعالى
 ذكرنا ظاهره انما هو ما جردت من الاشكال من لزوم السبع الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرية والخطر الظاهري على
 الاحكام محنة اذا دللنا على اننا لا نعبد الا الاباحة والخطر ما لم يظهر منه او رخصته فانه لا يمكن نفق الاحتمال
 في الاشياء مع ملاحظة ما ورد في الشرع من مجرم بعض المنافع الخالي عن الضرر مثل الغناء وشرب البغايا والمسكر
 نحوها فيكون في الشئ مقتضى ذاته لا بدرك العقل ثم يكشف عنه الشرع اذ ذلك اشكال سار في جميع الاحكام
 لا اختصار له فيما نحن فيه بل بجميع المطالبات المستند عليها والسبع والخطر لا يردان اثبات الاباحة والخطر الظاهريين
 بل يثبتان الاباحة والخطر العقلين الامرين كما هو مقتضى دليلهما نعم قد يفتخ هذا الاشكال اذا استدرك على هذا
 المطلب بمثل قولهم ثم كل شئ مطلق حتى يرد مقتضى فيمكن ان يثبت ايضا انه مباح لمن لم يطلع على التفرع في نفس
 الامر حرام على من اطلع عليه في نفس الامر لا نه غير المطلع مباح ظاهر احرار وانما نظير ذلك ما يثبت في الوجوب
 المشروط بالنسبة الى الواجد للشرط والمفاد كما يتبين انما شمر فظهر لك ان الاقوال في المسئلة اربعة الاباحة
 وهو مذهب الاكثر من اصحابنا والمعتزلة البصيرة والخطر وهو مذهب بعض اصحابنا والمعتزلة البعداء وانه واثق
 وهو مذهب المعتزلة من اصحابنا وبعض العامة وقد ذهب اشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد بالوفت انما يخرج من ههنا
 حكما ولم يعلم انه اباحة او تحريم والفرق بين الموقوف والحاظ ان يخرج من ههنا فيكشف عنه لاجل الحرمة والموقوف يكف
 خوفا عن الوقوع في الحرام يعني الكلام في معنى قبل الشرع والمراد به قبل وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان الغنى
 او في وقتنا خطر المكلف انقطاعه بسبب طمس او ممانع او محذور ذلك ولا يناف ذلك عدم خلق زمان من لا زمنه
 اوصى او حافظ للشرع على اصولنا ولا ما ورد بان جميع الاحكام صدر عن الله نعم وهو مخبر عن عند اهله فان من
 المعاصرين المحسوس ان ذلك ليس بحجت يمكن وصوله الى كل احد من المكلفين مع ان بيان الاحكام ندر في تعبد ما و
 الاحكام الشرعية وظهورنا من بعض الاشياء التي لم يدرك عقولنا حرمها وجوب بعض اخر لكن فلا يجوز الاعتقاد

هذا الكلام لا ينافي ما تقدم من ان الحكم العقل هو مقتضى البرهان الذي هو مقتضى العقل المستقل بالاشياء قبل العلم باحكامها

قوله اذ الاشكال سار

الاول في دفع الاشكال ان تعار
 ان مقابل الحكم الظاهري للحكم
 الواقعي ليس مقتضى بل
 باعتبار الموضوع من حيث
 دخول المحل فيه وعدمه فالاباحة
 والخطر الظاهريان داخلان
 في الموضوع الاباحي والخطر
 الظاهري لا يرد على تحريم
 ان كل واحد من الحكمين باعتبار
 الموضوع يقتضي الواقعي
 والظاهرين فالواقع بالتحريم
 من حيث هو اي لعنوانها الخاص
 والظاهر (نعم) الواقعي
 اي لانه راجعها بعنوان مجهول
 الحكم سيد على

على ذلك الاصل حتى يقع التبع التام كما في كل ما لا ينصرف فيه فانه يجوز التمسك باصل البراءة او لا حتى يحصل الظن بعد
المعارض كما سيجي ان شاء الله تعالى ثم ان القول بان كل ما فيه منفعة خالصة عن الضرر قبل ورود الشرع مما يستقل بحكمه
العقل على القول بالا باخر والمخاطر انما يتم ان لو قلنا بان الدليل على ذلك بعد القطع كما في بيع الظلم والعدوان ومن
العدل والاحسان لعدم دليل على كون غير المظبوط به دليلا للشرع بالخصوص ودعوى فطرية من حيث عدم كون
الضرر في مال الغير ما يغاوان كان يمكن لكن دعوى عدم مفسدة اخرى محتملة فيه بعنوان القطع بما ينبغي
احتماله بعد ثبوت الشرع وبعبارة اخرى وصفا من ثمرات هذه المسئلة مشكلا في الفروض ان كثيرا مما يستعمل على
المنفعة الخالصة عن الضرر في عقولنا قد يفي عنها الشارع وصار ذلك كاشفا عن فحش وافتقار بحملها لم نغف فيه على
فهي ان يكون مثل ذلك وعدمه منطوق لا مضموع به فالاعتماد اذا ما استصحاب الا باخر التايقه على بحث التيقن
ورود الشرع في الجملة او باستصحاب عدم ورود التيقن بذلك وبالظن الحاصل بلا حجة محض ان من منفعة خالصة عن مفسدة
لا مؤخره فيه وكيف كان فالحكم بالا باخر في مثل ذلك في امثال زماننا من الظنات والدليل عليه ظني فكيف يتيقن
انها مما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع نعم يمكن ان يتيقن لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بقطعة
القطع لا سند ادب العلم وانحصار المناصب في الظن وذلك من جزئيات من هذه المجتهدين من جملة ما يستقل به العقل
ومن ذلك ظواهر ما يتيقن ان التكلم في هذا القسم من الادلة العقلية قليل الجدل ولعلنا نفتكك ما استقل به العقل
من الدليل الشرعي عليه كما لا يخفى في حق الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديع وغير ذلك لا وجه له فان العمل بظن
المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واتى فائدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل المعتمد فيه هو دليل العقل اذ ما
يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيدها الاظن والتكلم به بدون دليل فاطع لا وجه له وهذا هو الوجه في جعل
الاستفاد من الاستصحابا وغيره ايضا من الادلة العقلية بعد ما لا يخفى من هذه المعنى واندرج المذاهب في افراد من
المجتهدين معاصديها الادلة الشرعية ايضا من الايات والاجاز في اصل الا باخر والاستصحابا غيرهما كما ينبغي اليها في
مواضعها ان شاء الله تعالى ولكن اثبات مجتهدين المجتهدين لا يدخل في الادلة الشرعية التي هي المناط لاستفادها الا
الشرعية وهي الموضوع لعلم اصول الفقه والمرجع في استنباط المسائل الفقهية بل هو نسبة المسائل الكلامية كاستنباط
في مباحث الاجزاء والتقليد نعم يمكن ان يتيقن من المجتهدين بالمسائل الفقهية كما قد يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب
فقد يحصل من الادلة العقلية واذا حصل الظن به فحصل الظن بالشرع بخالفه فليزم اتباعه ومن ذلك يظهر الكلام
في الاستصحابا غير ايضا في اصل الكلام في هذا المقام ان الدليل العقلية اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب
عقل اكره الوديع او حرمة كل كالتعلم واستصحابا كل كالاختصاص وهكذا ومن جملة احكامه بالا باخر في المنافع الخالصة
عن الضرر قبل ورود الشرع على القول به او حكمه بعنوان الظن به مثل ان العقل يحكم بحكم ارجاء بقاء ما كان على ما كان
عند عرض الشك في رد الوديع ما ثبت بدوم الى ان يحصل التراجع فاذا ظن بقاء الحرمة السابقة والوجوب السابق
بسبب حصوله في الان السابق فيظن الضرر بخالفه الحالتين السابقتين ويحكم بعدم الخطا ان دفع الضرر بالمظنون
واجب بان منافع الحالتين السابقتين واجبة فهذا هو الحالتين السابقتين التي يفيد الظن للمجتهد اذ بعضها يفيد الظن
من جهة ان كلام الشارع وبعضها يفيد الظن من جهة انه حكم العقل ولو كان حكما ظاهريا ومن هذا يظهر الكلام في الحكم
بالا باخر ما لم يبلغنا المنع عنه بعد ظهور الشرع اي حصول الظن من جهة العقل والعقل اما حكمه في الموضوعات الخالصة
صراحة فاعلم كاعلم والظلم مظن وشم الورد وكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من جهة عموم حكمه فيجب تكليفه بالا

بعضوا

وهذا اقيم حكم منه في الآن الثاني ثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبراءة من الكون الاول ومن جهة الاخبار الصحيحة
مع ان مقتضى ذلك الاخبار في الغرض لا يخلو عن كفاية فاصل البراءة بالمعنيين اللذين ذكرناهما يمكن جعله موضوعا
للمسئلة التي نحن على صدد بيانها والحق اننا بالمعنيين جهة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك فيه
فخار اكثر العلماء ذهب جماعة الى التوقف ولو لم الاحباط ثم لم لا الاستدلال باصل البراءة اما بما يستقل العقل
بالحكم باباحة فعل وصول الشرع كشم الورد واكل الفاكهة والا والثاني اما ورويه نضار منعاضان ولم يرد فيه
اصلا فالبراءة في العلم الاول انما ثبتت بالعقل وقاعدة التمسك باصل البراءة نفي منع التمسك ما لم يثبت منع بدل يقطع
العقد او قد يثبتا فيما سبق ان حكم العقل بالا باحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة كما من لا يظن الا ببيان الشرع
وان احتمل ذلك لا يضر فلا بد ان يثبت من ابيانه فالتمسك باصل البراءة حقيقة انما هو لاجل نفي تلك الاشياء
الاباحية العقلية واما ما لا يستقل العقل باباحة كالتكفير حال الصلوة مثلا وعقد وضع الافق على الارض حال
التجويد فاصل البراءة في هذه المحررة في الاول لم يثبت النص عليها والوجوب في الثاني منفي العقل في الاول والترك
في الثاني مسكوت عنه عند العقل انما لم يثبت بالشرع الورد واكل الفاكهة ولكن يلزم البراءة على مقتضى البراءة الاصلية
ولم يحكم العقل بالرخسة فيه ونقول يتم الحكم بالا باحة بالشرع مثل قوله كل شيء مطلق عن غيره فيكون
في العلم الاول ايضا اثبات الاباحية بالشرع بامثال ذلك ايضا وما ذكرنا من المحررة ابيانه بالعقل انما كان مضاعفا الى
اصل البراءة لا الى الشرع ومن ذلك يظهر حال ما ورويه نضار منعاضان من افظان دسجعي الكلام في تفصيل
ثم ان الحق في هذا اخباره بحجة اصل البراءة في كتابه الاصول مطهره في المعبر عما يقع به البلوى وتوجيه ان العادة
تقتضي بانه لو كان حكم من اشارة فيما يقع به البلوى لنقل البناء فيحصل لظن من عدم الوجود ان عدم الوجود بخلاف
غير ما يقع به البلوى في هذا الكلام انما يناسب ان الغيبة وما يشبهها كما هو الماهية الخارج البنية لا اول زمان من
الشرع وتوجيه على هذا من صدور جميع الاحكام عن التوقيف وكونها غير نفي عند الامتناع وان لم يبق في الاول
حكمه عند ان مراد الحق ان فيما يقع به البلوى يحصل الظن بان الحكم الذي صدر فيه غير عدم انما هو الاباحية اما بصريح
ولكنه لو كان غير خارج البلية لافتنى للاصل لم ينقل البناء انما يفرضه لما هو مقتضى الاصل بخلاف ما لا يقع به البلوى
فان قيل ان يكون حكمه الصادر عن عدم مخالفا للاصل ولكن لم يصل البناء عند توقيف الداعي وانت جدير بان انما
يحسن نكتة وعلة الحكم بالا باحة الشرعية وعدمه بالخصوص ولكن لا ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشارع
بالخصوص هو البراءة للزوم التكليف بالاطفاق لولا وان التمسك في البيان هو البيان الواصل الى المكلف لا
مطلق البيان ومقتضى ان التكليف لا يمتنع الا بعد وصول البيان لا يفتاوت فيه الامر ان وبالمجمل الحق والتحقق
جواز التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ البناء فيه نص سواء كان مما يحتمل الوجوب والمحرر وافق الاخبار يكون
على ما يحتمل الوجوب غير المحرر وحكمه بلزوم التوقف في غيره وقراءنا بالنص هو الدليل الشرعي ان كان هو
القاطع كما مر في الاول وان فرض قلنا انكاره عن النص الشرعي بحجة اصل البراءة هو مذهب الجهادية وما
يزا في الكتب الفقهية مثل كتب الفاضلين غيرهما من التوقف في الفتوى يقولون فيه توقف وروى في
ذلك فليس هو لا بوجوب التوقيف منهم والعمل عليه بل هو انهم يبان في امارات من الطرفين من حيث
الحكم في المسئلة بالخصوص لم يترجح عندهم احدا الطرفين فيظهر ان التوقف عندهم من حيث خصوص
بالنظر الى الدليل الخاص وان كان فتوى وعلمهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل والتخير يستلزم بعد ذلك الى ان

قوله ما يجب علمه عن العباد الخ
وجه الدلائل انه استند بحج العلم
الخالص وهو يقتضي كونه الموصوف
عامه شأنه ان يبينه الله و
التكليف المجهول للواقع ومع
اونه مرفوعه وادهمه مع خط
المجهول فيقال هذا اما

ما يجب ان يعلم في العباد فهو من صنوع عنهم فهذا هو

فہم موضوع علم

فقریب الاستدلال كما شرح الرازي ان كل فعل من جملة الافعال
التي تنصف بالحلل والحرم وكذا كل عين ما يتعلق به فعل المكلف
وينصف بالحلل والحرم اذا لم يعلم الحكم الخاص به في كل واحد من
حلال فخرج ما لا ينصف بها جميعا من الافعال الاضطرارية والاعتبار
التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم ان حلالا لاحرام اجزاء
لا حلالا وليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاضطرار بل هو
بيان ما فيه الاشياء
فصار حاصل ان ما
اشبه حكمه وكان محلا
لان يكون حلالا ولان يكون
حراما فهو حلال سواء
علم حكمه كالمحرم او لم
الحكم ما ذكر في الرسائل

في سعة عالم العلوم ونحوها وقد ابتدأوا بصحة عبد الله بن سنان رواه في في نوادر العبدية عن الصادق قال
كل شيء حرام وحلال فهو حلالا لابتدأ في نفي الحرام منه بعينه فمدعه في الاستدلال بغيره لا في نفسه
حكمه الشرعي شكال بل هو انظر فيما اشبه موضوع الحكم وبيان ان المنصف بالحلل والحرم انما هو افعال المكلفين
جعلناها اعم من الفعل فيمثل مثل التنفس الهواء الذي هو ما يضطر اليه الانسان اذا لم يجد في الزواجر هو ان
لاصول الاباحية لا تضل الا فيكون المنصف هو غير الاضطرار فان اعتدنا في الحلال شرها اليها وقد بينا ان
الاعتبار نوعا لكونها مثله على ذلك الحكم المتعلق بها وحكمته وفي الحقيقة المنصف بها هو الفعل المتعلق بها ثمرات
الفعل في ينصف بها باعتبار المتعلق كحل كل الجزاء وحرمه كل الممنوع وقد ينصف بها باعتبار الحال والوقت كما
على التخيير وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات وفيه الاحصاء وان كان حراما لاكل بالذات فاعلم في المتعلق او
الحال والوقت ونعتين كونه من الزواجر فلا شكال فيه وما جعل في المتعلق او الوقت فهو مورد هذه الرواية وامثالها
فالعلم به ما جعل اكله بالذات وبالوصف الوقت والحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير الحلال ونحوه المذكور في خلاف
العدو ومثله ما يحرم سبب خلاف احد المذكور ان كل الجزاء او اكل الغنم المصنوب او الجلال وغير المذكور وعلى
فان علم المذكور ان فلا شكال واما وجه الحال فيفضي الزواجر كونه حلالا حتى يعلم ان منصف بواحد من جهات الجزاء
فالشك في كونه على التخيير ام لا مثالا لاكل لحم الغنم المملوك الذي يعلم ان منصف بواحد من جهات الجزاء
الشبهة في الموضوع اعني ما يكون سببا لاشبه حكمه الشرعي الشك في ان يدخل تحت اشياء الفهمين اللذين علم حالهما بالذات
الشرعي فلان رفع الجهل حصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعي اخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس حكم
الشرعي فهو ان يكون من جهة هذا الدليل صلا في هذا الشيء ولا في شيء اخر فيدرج هذا فيه كشراب الخمر مثلا وان
جهة تراض الدليلين وقد بوجه الرواية بحيث يمثل الشبهة في نفس الحكم الشرعي لئتم الاستدلال بها على اصل البراءة
فيما لا يضر فيه وتبين ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التي ينصف بالحلل والحرم وكذا كل عين ما يتعلق به فعل
المكلف ينصف بالحلل والحرم اذا لم يعلم الحكم الخاص من بين المحل والحرم فهو حلال فخرج ما لا ينصف بها جميعا
الافعال الاضطرارية والاعتبار التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم ان حلالا لاحرام اجزاء لا حلالا في نفسه وليس
مر في هذا الوصف مجرد الاضطرار بل هو مع بيان ما فيه الاشياء فصار حاصل ان ما اشبه حكمه وكان محلا لان يكون
حلالا لان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكمه كالمحرم او لم يعلم حكمه كالمحرم او لم يعلم حكمه كالمحرم

في سعة عالم العلوم ونحوها وقد ابتدأوا بصحة عبد الله بن سنان رواه في في نوادر العبدية عن الصادق قال
كل شيء حرام وحلال فهو حلالا لابتدأ في نفي الحرام منه بعينه فمدعه في الاستدلال بغيره لا في نفسه
حكمه الشرعي شكال بل هو انظر فيما اشبه موضوع الحكم وبيان ان المنصف بالحلل والحرم انما هو افعال المكلفين
جعلناها اعم من الفعل فيمثل مثل التنفس الهواء الذي هو ما يضطر اليه الانسان اذا لم يجد في الزواجر هو ان
لاصول الاباحية لا تضل الا فيكون المنصف هو غير الاضطرار فان اعتدنا في الحلال شرها اليها وقد بينا ان
الاعتبار نوعا لكونها مثله على ذلك الحكم المتعلق بها وحكمته وفي الحقيقة المنصف بها هو الفعل المتعلق بها ثمرات
الفعل في ينصف بها باعتبار المتعلق كحل كل الجزاء وحرمه كل الممنوع وقد ينصف بها باعتبار الحال والوقت كما
على التخيير وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات وفيه الاحصاء وان كان حراما لاكل بالذات فاعلم في المتعلق او
الحال والوقت ونعتين كونه من الزواجر فلا شكال فيه وما جعل في المتعلق او الوقت فهو مورد هذه الرواية وامثالها
فالعلم به ما جعل اكله بالذات وبالوصف الوقت والحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير الحلال ونحوه المذكور في خلاف
العدو ومثله ما يحرم سبب خلاف احد المذكور ان كل الجزاء او اكل الغنم المصنوب او الجلال وغير المذكور وعلى
فان علم المذكور ان فلا شكال واما وجه الحال فيفضي الزواجر كونه حلالا حتى يعلم ان منصف بواحد من جهات الجزاء
فالشك في كونه على التخيير ام لا مثالا لاكل لحم الغنم المملوك الذي يعلم ان منصف بواحد من جهات الجزاء
الشبهة في الموضوع اعني ما يكون سببا لاشبه حكمه الشرعي الشك في ان يدخل تحت اشياء الفهمين اللذين علم حالهما بالذات
الشرعي فلان رفع الجهل حصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعي اخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس حكم
الشرعي فهو ان يكون من جهة هذا الدليل صلا في هذا الشيء ولا في شيء اخر فيدرج هذا فيه كشراب الخمر مثلا وان
جهة تراض الدليلين وقد بوجه الرواية بحيث يمثل الشبهة في نفس الحكم الشرعي لئتم الاستدلال بها على اصل البراءة
فيما لا يضر فيه وتبين ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التي ينصف بالحلل والحرم وكذا كل عين ما يتعلق به فعل
المكلف ينصف بالحلل والحرم اذا لم يعلم الحكم الخاص من بين المحل والحرم فهو حلال فخرج ما لا ينصف بها جميعا
الافعال الاضطرارية والاعتبار التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم ان حلالا لاحرام اجزاء لا حلالا في نفسه وليس
مر في هذا الوصف مجرد الاضطرار بل هو مع بيان ما فيه الاشياء فصار حاصل ان ما اشبه حكمه وكان محلا لان يكون
حلالا لان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكمه كالمحرم او لم يعلم حكمه كالمحرم او لم يعلم حكمه كالمحرم

حاصل ما اورد الميرزا
ايروا ان اربع الايام
الاول الميرزا
قد لم كل من حلالا وحراما
في تعيين من حيث راد
امران اصدحا كذا ان
انصافه باصدحا فيخرج
الاعيان التي لا يتبين
ها فقل المكلف كاشفا
فان بما لا يمكن انصافه
بحكم شرعي والقائه
ما يعني حليته او حرمة
وقد تفرغ في علم عدم
جواز الاستغفار المذكور

كلما كان متفسا اليها بان وجد
فيه النوعان عندنا او في نفس
الامر ليجزى الافعال الضرورية لبقاء الحيوة
وما يعني حليته او حرمة وقد تفرغ في علم عدم
جواز الاستغفار المذكور

الاياد الثلاثة انه لا معنى لاجراء المذكورات بالقيود المذكورة بحيث ان معنى قوله فهو حلال ان مجهول حلال ولا حلال فيها مع انه لا معنى للاجراء
 الايراد الثالث انه لا معنى لاجراء المفهوم المحالف للقيود الا باخذ السالبة منفية الموضوع وفي غير قيد
 يعني ان مفهوم الروايات انما ليس فيه حلال وحرام مجهول ليس حلال وليس فيما ليس فيه حلال وحرام بالقيود
 مجهول فيشعر اخذ السالبة منفية الموضوع ولا فائدة فيه وزعم ان ذلك لا يلزم على تقدير عصب
 الحديث فالتشبه الموضوعية او ليس القيد لا الاحتراز بل للتشبه على ان احتمال الحرمة في نظر المتكلم
 في امور الاشياء لا يوجب التحريم كما يضرر آليه

او حرمته لا يشترط الا باحد ما يلزم استعمال قوله فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انما قابل للتصاق باحدهما
 وبعبارة اخرى يمكن تعليق الحكم الشرعي بالخروج ما لا يقبل التصاق بشئ منها والثاني ان يفهم اليها ما يوجد التوابع
 اما في نفس الامر وعندنا وهذا غير جازم مع انه لا معنى للاجراء المذكورات لان المراد بقوله فهو حلال ان مجهول حلال
 زعموا ان الجاهل في المخرجات حتى يحتاج الى الاجراء مع انه لا معنى للاجراء مع وجوب التصاقها بشئ من الموضوعات
 المنفية الموضوع وهو غير مقيد فان قلت ان هذا يدور على ما ذكرنا من اختصاصها بشئ من الموضوعات بقولك نعم لكن
 نقول فانما القيد هنا التنبه على ان لفظة لها واحتمال كل منها في نظر المكلف لا يوجب التحريم وانما كان الحرمة الحظية
 في الموضوع مما ثبتت الجملته واذا كان المكلف من جهة انها يحتاج الى التنبه لبادر اذ هانهم الى اعمال الحرمة بخلاف
 مجهول الحكم اصلا فالقيد هنا ليس لاجل الاخر ولا لاعتبار المجهول فاما ما ذكرنا في معنى الحديث بسنن استعما
 اخر للفظ في المعنيين ان قوله نعم حتى تعرف الحرام منه بعضه فلهذا لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية
 الحرمة اذ اريد معرفة الحكم المشبه وحتى تعرف من الخارج من البينة او غيرها الحرمة اذ اريد معرفة الموضوع المشبه
 والحاصل ان الزواجر مع قطع النظر عن كل ذلك لا ينفك ظاهره عما ذكرنا وهو العينة المنسوبة اليها الا ان كان الحائز وقوله
 ما روي عن الصادق في كل شئ هو حلال حلال حتى تعلم انه حرام بعضه فندعه من قبل نفسك ذلك يكون مثل الثوب عليك
 فذا شربته وهو سرقة والمملوك عندك ولعله قد باع نفسه او خلع ببيع او هرب او سرقة فخذك وهي خذك او منعتك
 والاشياء كلها على هذا حتى يشبه لك غير ذلك ويقوم به البينة فان القبول ان لم يكن مخصوصا للعلم ولكن في شئ
 العام لنفس الحكم ما قل مع ان قيام البينة ايضا شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله في الاشياء كلها على هذا فخصيص
 الثاني ليس باولى من تخصيص الاول وايضا المبادر من العين الشخص الموجود في الخارج وهو انما يناسب شئ من الموضوع
 بالجملة فالعلم من الزواجر ان كل شئ له نوعان وصفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخر بالحرمة فهو يعني مصدا
 للحل والى لم يعلم بان شئ من اقسام الحلال وفي اقسام الحرام ويجوز لك تناول شئ من الحل حتى تعرف ان هذا العين
 واعلم ان المبادر الظاهر من ملاحظة المصداق المفهوم والكل والفرد في العرف والعادة هو الكل القريب المهور اطلاق
 على الفرد في اصطلاح النجاشي كل ما يمكن فرضه من الاجناس البعد والافراد الفرضية وكل المعنى الكلام والوظيفة
 الحكم من الصفات الممكنة فلهذا لو حصل لك في حرمة المشبه فنقول ان المشبه ليس له فردان حلال وحرام حتى يقال
 حلال حتى تعرف الحرام بعضه وان لم يكن ان يكون المشبه من حيث تأكله والمأكول منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى تعرف
 ان حرام اذ المأكول ليس عنوان الحكم الشرعي في مصطلح الشارع ومكالمنا بل هو اما اللحم او المذكرة وكلامنا ليس عنوان
 اللحم هو العنوان في اللحم كشرى من السويق حتى يتيقن ان اللحم ما هو حلال وما هو حرام وكذا الكلام ليس في اكل الطيب والنجف
 حتى يقال انه حلال حتى تعرف من انهما كذلك مثال اللحم الجوفان اللحم الذي ليس عنوان الحكم حتى يجعل الفردان اذ فرد وكلامنا
 مع فرد اللحم من حيث انهم الجوفان هكذا فالمبادر من قوله فهو حلال حلال يعني ان المصداق الاول المعهود المعارف من عنوان
 الكل الصادق عليه وامثله مماثلة الصادق في الزواجر واخبرنا اننا نعلم الكلام في المتن والتصو المشبه والغناء فان
 الكل المنصور في المتن ان جعل نفس المشبه المنقسم بالطب الجنب ضد الشرع عليه ولا تم حرمة مطلق استعمال النجف
 ايتم فلم يبق في هذا الكلام بين كلبين ينبغي ان يراجع تحت اللحم الذي ينقسم الحكم الشرعي مقتضى الدلالة السالبة حلاله واما
 الغناء فانه وان لم يكن اثنان عنوانين للصوف هو الغناء وغير الغناء ولكن الاظهر فيه انهما الحكم كما لا يخفى ثم ما ذكرنا
 ظهر ان الاصل في شبه الموضوع ايتم اصاله البراءة والنظم لا خلاف فيه حتى من الاجابة بين وجهه ظاهره مما تر حجة

وهذا الوجه غير
 حاصل على
 تقدير ان
 يكون الاستعمال
 في
 نفس الحكم فلا
 يكون للتشبه
 حقا فائدة
 الايراد الرابع
 انه يستلزم
 استعمال المبرر
 في قوله حتى تعرف
 في معنيين
 المعنى من المبرر
 الشرعي او كاشف
 الشبهة في نفس
 الحكم او مع
 شبهة اذ
 كانت في المبرر
 وهو غلط
 هذا معنى
 ما قاله الكلام

ولهذا قلنا
 وجه الثالث
 في الايراد الاول
 فتعني استعمال
 فيه حلال وحرام
 في معنيين بل ليس
 المراد الا معنى واحد
 وهو مطلق الاحتمال
 فان قد راجع بين
 المعنيين الذين يمتثل
 الاستعمال فيهما
 واما في الايراد الرابع
 فانما تعني استعمال
 المعنى في معنيين
 واما المعنى من واحد
 في حيز نعم الب
 مختلف ومجرد اختلاف

السبب لا يوجب تعدد العلم
 اما حصل من تلك الاسباب
 اختلاف الاسباب فوجب لاختلاف العلم
 لكان الايراد المذكور دارة فيها لاريده
 الموضوعية فقط

الفاكون

الغائلون بوجوب التوقف ايضاً بالآيات والاجازات اما الآيات فمثل قوله نعم ولا تنفك ما ليس لك به علم ولا تنفوا ايادكم الى
 التهلكة ونالها وما الاجازات فمثل ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى قال في جملتها وما لكم
 القياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا بيه وان جاءكم ما لا تعلمون فها هو الحق
 اليه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ما حق الله نعم على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا
 عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقهم وفي الموثق عن ابي بكر بن محمد بن طيار انه عرض على ابي عبد الله عظمي
 ايضاً ان يبلغ موضعاً منها قال لكفت ما سكت ثم قال ابو عبد الله عظمي لا يسعكم فيما ينزل بكم كما لا تعلمون الا الكفت عنده
 التثبت له والرد لا ثم اهدى حتى يحلوه فيه على المضد ويحلوا عنكم فيه العي ويقرؤكم فيه الحق قال الله نعم فاسئلوا اهل
 ان كنتم لا تعلمون الا عن غير ذلك من الاجازات الكثيرة وهذه اوضحها ولا تستدلوا ايضاً بحديث التثبت المشهور بين الخاصة
 والعامّة قال الصادق ع في رواية في عمن عن حنظلة قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهة بين ذلك فمن ترك
 الشبهة انجى من المحرّمات ومن اخذ بالشبهة ارتكب المحرّمات فذلك من حيث لا يعلم ونفري لا يستدل ان من الانشاء ما يجوز
 لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كمنها ما يحمل الامر بما لا عدم بلوغ دليله البناء او للاختصاص بالآية
 في الدليل من ترك الشبهة بعضهما انجى من المحرّمات اي ما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها اي يجمعها ارتكب المحرّمات
 لوجوده فيها من الاجازات العصوميين وللعلم العاد بذلك والمراد مجاز الشارفة ان لم يحمل الشبهة على العموم وبغيره
 الاجازات الدالة على التوقف على الشبهة والتجوز عن الادلة الاولية القول بموجها اذ نحن انما نكف عن حكم ما لم يعلم
 حكمه بالخصوص الذي حكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث اننا لا نعرف حكمه بالخصوص من حيث هو
 فحق لا نحكم بما لا نعرف فيه الا بما علمنا من الكتاب السنة والاجماع وهو صالة البراءة فان قلت اجازات التوقف
 ولا وجه لتقييدها بما ذكرته بل منقضا ما التوقف عن الحكم بما لا يعلم حكمه بالخصوص خصوصاً وعموماً قلت اولاً
 ان من يتبع تلك الاجازات يظهر له ان مرادهم من ترك المنع عن العمل بالقياس لا ينطيل الكلام بذكر تلك الاجازات وان
 راجع الى مظاهر كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب جملة ذلك هو كتاب سائل الشبهة في ابواب القضاء ولا ريب ان
 القياس انما يثبت حكم المحرّمات لا الكليات وثابت ان المعارضات قاتل على اصل البراءة اقوى سنداً ودلالة واعضاً
 بالكتاب السنة والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للملكة السليمة التمسك التمسك ونفي العسر والحرج والضرف هي اولى بالتقييد
 التاويل فاصل البحث انكم تقولون ان حكم الشبهة وما لا يعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاجازات ونحن نقول
 هو صالة البراءة لتلك الاجازات والادلة وادلتنا اقوى فنطرح او لكم او نقول خاتمة الامر لنا وفي المطرفين يرجع الى
 ما عارض فيه التصاريح ان الاجازات فيها التخيير يرجع الى صالة البراءة ايضاً وثالثاً ان دلالة تلك الاجازات على التوقف
 منوع عن بل التزم من كتابها ومن ملاحظة مجموعها الاستصحاب الاولوية ونحن لا نمنع بل نقول باستصحاب الاحباط
 التركيب بما يحمل المحرّمات والتوقف في العمل والقنوى العمل على الاحباط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها اذ في ملاحظة
 المذكورة في بيان الوعظ والترهيب والترغيب في الخبر والرقع مما عساه ان يصير موجبا للدخول في المحرّمات لا النفي والرجوع
 في المحرّمات وذلك ان ما ذكرنا يحصل الجمع بين الادلة جميعاً فربما لا يثبت من هذه الازاهام المستفيدة بخلاف ما وجعل على
 ظهور ما ذكرتم فان حمل اجازات اصل البراءة على خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحمل الوجه
 لا ما يحمل المحرّمات بعيد بل لا يحمل يمكن جريانه في بعضها مثل قوله انما امر ركب امر ايجها الذخيرة وفي بعض الخطب
 وحكاية الترمذي في العدة المذكورة في صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج الاشارة في حكم الاحباط وكل حملها على التفتة لا خلا

الكلام فيما لا يرضى فيه الكلام فيما لا يرضى فيه النصا فالخيار فيه نصا البراءة عن بعض احداهما والتخيير في
 بائها اورد ربي الكلام فيه في باب التخيير واما الشبهة في موضوع الحكم فتدعى حالها انهم في الجملة يقولون
 الظاهر لا خلاف في اصاله البراءة فيها والاحبار يقولون انهم وافقوا الاصوليين في ذلك وحلوا الادلة الدالة على
 اصل البراءة التي ذكرناها فيما لا يرضى فيه على شبهة الموضوع واجازوا التثنية ما دل على التوقف على شبهة يقين
 الحكم وجعلوا ما لا يرضى فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلان ذلك وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في ان الاصل في
 الموضوع الا باحرامه ولكن يستحب اجتنابها ويظهر من الاخبار بين دخولها في الحلال البين بمقتضى التثنية وقد اشرنا
 الى ان ذلك مع القول بوجود التوقف فيما لا يرضى فيه غريب ثم ان الادلة على هذا المطلب غائبة الكثرة منها
 العمومات المتقدمة فيما لا يرضى فيه مثل محبة عبد الله بن مسعود المتقدمة وغيرها من الاخبار المتقدمة المتقدمة
 الدالة على ان كل شيء منه حلال وحرام فهو حلال حتى يعرف الحرام بعينه وسجي بعضها ايضا ثم ان الاستنباه في
 الموضوع ينص على وجوه احدها محتمل انصاف الموضوع بالحرمه مثل احتمال طربان الغصبة على ما حاز
 السلم من المباحات كالحب والتشيش بل انشاوى احتمال مع احتمال عدمه والثاني ان محظوظ الحلال والحرم اخلاط من
 وشوب لا يميزان عادة كاخلاط جوف الحنطة واجزاء السقم والدم من الثالث ان يحصل العلم بان هذا الموضع
 واحد من الامور التي بعضها حرام وبعضها لا يعلم انه هل هو وغيره وهو على فئتين الاول ان الامور المرددة فيها
 محصورة معدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة والثاني ان يكون مرتبة دابين امور غير محصورة عادة بمغنة
 تعسر الاحاطة وتعددها ولا خلاف في حرمة القسم الثاني كما ان لا خلاف في حلية القسم الاول من القسم الثالث
 اما هو فاختلافه قد ذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابها ففلا الواجب اجتناب الشبهة المحصورة
 غيرها واستدل عليه بان الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا فطعا وظهارة ما هو محتمل
 كالانابن المشبهين والتوبيخ كك والد رهيبي الذين احدثوا ما عصبنا ان حكمنا بان احد ما نجس وحرام فهو نجس
 من غير مرجح شرعي وبان المحرم والنجاسة تكليفا لا يثبتان بها ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به
 فهو واجب الفرق بين المحصور وغير المحصور ان كتاب جميع المحلات يكون عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال
 الحرام والتخيير بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد باستعمال المحظور وحصوله لجميع المكلفين
 غير مختل لان كل مكلف يعلم نفسه وادليس فليس ذلك كواجب المني في التوب لمشارك وبان الشبهة المحصورة ليست
 بدخلة فيما لا يعلم حتى يشك في اذله الاصل لان حرمة احدها او نجاسته يقينية فيجب اجتنابها بقينا العموا طبعوا الله
 وغيره اقوال الاقوى فيه نصا اصاله البراءة بمغنة انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بان كتاب الحرام
 نجس لا يحكم بحلية المجموع ابدأ حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الوافي اليقينية ولا يحكم بحلية احدها بعينه وحرمة يلزم
 الحكم بل يقول بحلية الاستعمال ما لم يتحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزئيا لا بمغنة الحكم بان الحلال
 الوافي حتى يلزم الحكم بل بمغنة التخيير في استعماله اي منها اراد من حيث انه مجهول المحرم لعدم المرجح ونحوه
 بوجوب ابقاء ما هو مباح والحرام الوافي وان يدمنه فان قلت اذ جعلت لمعنا عدم العلم بان كتاب الحرام
 الوافي فلم لا نقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة من الاستعمال والذى في
 حصول العلم بان كتاب الحرام انما هو اذ ارتكب الجميع دفعه قلت اننا نقول بغير ادلة دليلا عقلا وشرعا ببدل على
 المحرم والعقاب لا اجاع على بطلانها والفائل به موجود كما سنسبر اليه فيما نألفون كما ان كتاب الحرام الوافي

٢٧٣

البينة

غيره

ومحقق

روم بهر چه خوازم ایند بخیر است

مجلس اول

المتفق حرام فحصل اليقين بان كتاب الحرام ابيض حرام ونحوه من هذا الوجه فان كتاب الغنى الاخر الذي يوجب العلم بالكتاب
 الحرام الوافي مقدّمه لم يحصل اليقين بان كتابه مقدّمه للحرام حرام ويمكن منع المقدّمين بقسم ثبت اشتغال الذمّه
 بحق الغنى وحصول التجاسه بعد استعمال الجميع ويترتب عليها اثارها وان لم يحصل لعفاها بالادراك كتاب فليسا مثل ذلك وكان
 فلا دليل على حرمة كتابها لا يحصل العلم معه بالحرام لعدم الادلة المتفقده واما التمسك بان الاجتناب عن الحرام
 واجب لا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح منع حرمة العلم منه ونجاسته ما لم يعلم نجاسته بيان ذلك ان
 اتصاف الاعيان بالتحل والحرم والتجاسه والظواهر يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان كان الحكمة الباعثة للحكم
 كاستيفاء تلك الاعيان وان انصفت بذاتها من جهة تلك الحكمة بالحرام والنقص مثلا من دون تعييد بالعلم والجهل
 اشتغالها بها من جهة ملاحظة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك النقص بغير
 المحصور فان الحرام والتجسّس فيها ابيض يقين والتمسك بلزوم العسر والرجح لا يثبت التحل والظواهر بمنع ترتب جميع اثارها
 سيما بحيث يصير عادة كهيئة معتبة بالحكم مطروالان مقتضى ذلك الحكم بطها صحراء وسبع القضاء الغنى يستخرج بعض
 ولم يعلم عليها من زوايلها بالطوبى ونجاسته الى حرمة اثارها لا يرجع على من لا يراونها ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها واليقين
 عضو منها اذا انفق مباشرة عسرا حراما لا ينقص فذلك ان اجتناب التوقيين للذين احدهما نجس حراما عظيما كما لو احتج
 الى البراءة في الشراء في يوم الشتاء ووفوع المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالظواهر فاحكم هنا بالظواهر وكما
 في الاضرار الى اكل البنية وشراء التجسّس في الاضرار والعسر والرجح لا يوجب الحكم بالظواهر واما ما ذهب اليه من ذلك في
 ظاهره الحد بدمع ورود الاخبار والتجاسه فذلك ناسخ للحكم ودفع لادفع حكم ثابت فينبغي ما في دفعه واضح مع ان الاحكام
 واصل الظواهر الثابتة بالاخبار والادلة موجودة والحاصل انما يعارض العام لوقوع الاخبار والوارد في الحد ولا
 تلك الادلة اتى احدها في الرجح والعسر والحاصل ان التمسك بالعسر والرجح حيث استقل بالادلة ايضا يوجب ودان
 مدار لزومها سيما والاضرار الى الحرمان غايته عند العفا على اكله مثلا لا يوجب ذلك دفع جميع اثاره فاذا اضطر الى صرفه
 مال الغنى لم يضر الجمع المالك عند العفا على الاكل لا يسنن عدم اشتغال الذمّه بوضعه سيما اذا كان قادرا عليه واما
 الفرق بان ارتكاب جميع الخيالات يمكن وتحقيق عار في المحصور فحصل اليقين باستعمال الحرام والتجسّس من غير يقينه
 ان امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها
 جميعا وما ذكره من حكم واحد المتوفى في الثوب اشترك بحري في الثوب المحصور اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده
 واما ان البنية المحصورة ليست بداخله فيما لا يعلم الى اخره فيعلم جوابه قائم لان كون حرمة احدها يقينية ونجاسته
 يقينية بمعنى انضافه في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمه والتجاسه لا يوجب اليقين بانضافه بالحرمه والتجاسه معناه
 الى المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يوجب الاجتناب عن حرمة باب المقدّم مع ان الاخبار المستنبضة وورثه حليته
 الشراء من العامل والتسرف مثل صحبة ابي عبيدة عن ابي ابي قال سئل عن الرجل يتاشري من السلطان من ابل
 الصدقة وعندها وهو يعلم انهم باخذ من منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الخطة
 الشعر وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه وتحبضه معونه وبه قال فلنكفي عبد الله اشترى من العامل
 الشعر وانا اعلم انه يعلم فقال اشترى منه ويحبضه بانه يصير ان شئت احدهما عن شرا السرفه والنجاسة فقال لا الا ان
 قد اخطأ مع غيره واما السرفه بعينها فلا الا ان يكون من منافع السلطان فلا بأس به وموقفه اشترى من غار ويدان
 او غيره ويدان عبد الرحمن بن ابي عبد الله وعندها ولا حاجة الى ذكرها وبذلك عليه ايضا ما ورد من كونه ما اخطأ

[illegible]

باخراج الحسن وهذا كله موافق للاصل الذي فرضناه والاجابة العامة الدالة على عدم التواضع بدون العلم والمعنى للادلة
 والترخيص حتى يرد فيه حتى ما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلالا حراما فهو حلال حتى يعرف الحرام بعينه والعمول بان قاعدة
 الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مفقدا للوجوب اصل وخروج جواز الظالم والشرع من العامل وكذا
 بسبب تلك الاجابة ليس يرد من ان يكون قاعدة اصل البراءة الثانية بالادلة العقلية والتقليدية يقتضي التحل فوجبا عن
 مفقضا ما في الانا بين المشبهين والوطيغ الشبهة الاجنبية ان كان اجابا وهو غير معلوم والفصاح في المشبهين
 الدم ونحوها بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل مع انك قد عرفت بطلان كونه مفقدا للوجوب يمنع الوجوب فمما هنا
 قوله اخر وهو ان الحلال المشبه بالحرام يجب التخاصص منه بالفرقة لما ورد من انها اكل امرئ من كل شيء من بعض الاجزاء مثل
 ما رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن ابي شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد بن القضاة عن ابيه الحسن الثالث بن
 شريك عن ابي الحسن عن سائل فسل عنها اخاه فاجابه فكان من جملة تلك المسائل ان شريك عن رجل اني فطع غنم في
 الراعي فزعل على شاة منها فلما بصرت صاحبها على سبيلها فذفلت بين الغنم كيف نذج وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ان غنم
 ذبحها او غيرها وان لم يذبحها فاسم الغنم يصفى ويشتبه بها فاذ ذبحها على احد النصفين فقد نجى النصف الاخر ثم يصفى
 الاخر فلا يزال كل حتى يصفى شاة فان فترع بينها فانهما وضع السهم بها ذبح واحرف ونجى سائر الغنم والجواب عن
 العمومات في الفرقة ان لا اشكال فيها نحن فيه بعد ما عرفت من لادلة وعوضا من الرواية بحملها على الاشياء لعدم مفادها
 للعمومات والخصوصا المتقدمة او جعلها بالخصوص في هذا المورد كما بين بالاجتناب في الانا بين المشبهين بالدليل الظاهر
 به قال العلامة المجلسي في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على ان الحلال المشبه بالحرام يجب التخاصص
 بالفرقة كما اخبره بعض اصحابه هو موثقه بما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل شيء من الفرقة وقيل يجب الاجتناب عن
 الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التفرق فيه جميع الاخر فان عند التفرق فيه يعلم انه اكل الحرام او طيغ الحرام والظاهر
 وقيل بجمل الجميع لما ورد في الاخبار القليلة اذا شبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى يعرف الحرام بعينه وهذا
 اوضح مما لا ينفك ويمكن على هذا الخبر على الاشياء العقلية في خصوص تلك المادة والعمل بذلك الاجابة في سائر التواضع
 والاحوط اجتناب الجميع في المحذور وتخصيص الكلام فيه مقام اخر انتهى كل من رفع مقامه ثمرات بعضهم اسند الى الاجابة
 اقول لا ريب فيها الاثر في التوقف هو المشهور والخبر ظاهر في المحذور واضعا وجوب الاحتياط وتصح بعضهم بان
 هذه المدايب فيما اذا احتل المحذور وعبرها من الاحكام اما اذا احتل الوجوب غيره سوى المحذور فمما شل المجتهد في اقول
 ولعل القائل بالمحذور ظاهر نظر الى فائدة الاخبار الدالة على ترك الشهان واجتناب التشبيه حكم الشبهة على الظاهر ان
 كان حلالا في الواقع يفرسب انها حكم الواقعة من حيث انها مجهولة الامر حيث هي القائل بها واضعا نظرا في ظاهر الحكم
 فانه بعيدا عن المحذور واضعا ولا يخفى ضعفها بعد ما مر اما التوقف في الاحتياط فلم اشق الفرق بين موارد هما والاعتراض
 المتأخر بان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل المحذور وحكم اخر من احكام المحذور والاحتياط عبارة عن ترك كمال الامر المحتمل
 للوجوب حكم اخر ماعد التجرى كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن ثم فهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سمى
 غفلا اقول المراد بالتوقف هو كون الشيء في الواقعة الخاصة وعدم الادعاء بالمطلوبتين والمعقوبتين
 والحاصل الادعاء بالجهل ثم بعد ذلك فاما الحكم باصل البراءة والترخيص والحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف
 لا يفتك من احد القولين اما عن قول المجتهد في ان يحلها على التوقف عن الحكم للوافق من حيث الخصوص كما اشارنا ايضا
 اليه وذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف بضم المنع عن العمل بالنسب والغرض بيان المنع عن التكليف في تحصيل الحكم بالواقع

من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي الحكم باصالة البراءة من جهة انها مجهول الحكم بالعمول من الادلة المختارة وما عن قول
الاخباريين فبان تخلفها على ذلك ونقول ان الحكم العام من حيث الجماله هو الاحباط او لا ثالث والبراد بالاحباط هو الا
بما لا يحتمل الضرر وما كان اقل ضررا سواء كان فضلا او تركا كما هو المبدأ ومنه في العرف والشرع بل هو الظاهر من اهل اللغة
وتخصيصها بما احتمل الوجوب غيره لا وجه له فالظاهر ان كل من يوجب الاحباط يوجب التوقف عن الحكم الخاص بحكم بالبر
الاصلي عمومًا وان الفائل يوجب التوقف بوجوب الاحباط ويشهد بما ذكرناه ان الفاضل الحديث المحرر العام على انه قال
في الوسائل باب وجوب التوقف والاحباط في القضاء والقضوي والعلل في كل مسألة فظهر لم يعلم حكمها بقضويهم ثم
ذكر في الباب اخبار التوقف والاحباط وفي الباب انهم مواضع دلالة على ما قلناه في قول المجهدين والموجوبين للا
كل ما مشوقون عن الحكم الخاص بالواقعة وتزعمهم في ان الحكم العام مع هل هو البراءة الاصلية او لا والاحباط واما ما بانوا
من ان المراد من التوقف التوقف عن الاثناء والبراد من الاحباط الاحباط في العمل فهو غلط لان من وجب الاحباط يوجب
بوجوب الاحباط والاحباط لا يحتمل الضرر ويكون اقل ضررا لان الحكم الخاص بالواقعة هو مبدأ والحاصل ان جعل التوقف
الاحباط قولين في المسئلة لا يرجع الى محصل فظن ان ما ذكرنا من الايات والاحباط الدالة على التوقف بيان لنحو مطلب
وهو التوقف عن الحكم الخاص وهو مع الحكم باصالة البراءة اما اولهم على وجوب الاحباط فما انا اذكر الكلام في الاحباط يعلم
اولهم في ضعفه فاقول قال المحقق في المعارع العمل بالاحباط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال اخرون مع اشتغال
الذمة يكون العمل بالاحباط واجبا ومع عدمه لا يجب مثا ذلك اذا وقع التكليف الاناء فقد تجر واختلغا واهل يظهر
واحد ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوج هل يظهر بغيره ام لا بد من ثلث عندنا احتج القائلون بالاحباط
بقوله ومع ما يربك الى الاريسك وبيان الثابت اشتغال الذمة بغيره فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا بيقين ولا يقين الا
مع الاحباط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يجعل مثله في مسائل الاصول سلمنا لكن الزام المكلف
بالاقل فظنة الرتبة لانه الزام بمشقة لا يبدل الشرع عليها بخلافها بموجبه الجواب عن الثاني ان نقول البراءة
الاصلي مع عدم الدلالة التامة تجوز وان كان التقدير بغيره عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى مع
لائم اشتغال الذمة مظم بل لائم اشتغالها الا بما حصل الاثنان عليه واشتغالها باحدا لا يرب ويمكن ان يقال فدا جعنا
على الحكم بنجاسة الاناء واختلغا فيما به يظهر يجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الظاهرة ليزول ما اجعنا عليه من النجاس
بما اجعنا عليه من الحكم بالظاهرا وانتهى اقول قد عرف عدم الاشكال في عدم وجوب الاحباط فيما لا يقين فيه وشبهه التوقف
للعقل والنقل وسنعر في ما عارض فيه النص في محله فالقول بوجوب الاحباط مظم لا يحتاج ضعفه الى البيان ولعل
برخصن الاخباريين واما ما يظهر من بعض المجهدين العمل عليه وجوبا كالسند وغيره فهو غير ما لا يقين فيه بل هو ما
يثبت اشتغال الذمة فيه بزمهم كما لا يخفى على من لا خطا لها فلا خطأ لانصار والمساائل الناصية وسائر كلان من
ذهب الى هذه الطريقة كالشبهة في كثير من كلماته واما التفضيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان المعنى المراد من اشتغال الذمة
فاقول لا ريب ان الاقوى بل المعين ان مع اشتغال الذمة لا يثبت حصول اليقين برفضه والظن القاطع
لاستصحاب قولهم لا ينفذ اليقين الا يقين مثله والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم كك فالرفع والمنزل
انهم لا بد ان يكون كك وفي غيرهم لم يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت اشتغال ذمتنا الا بما ظهر لنا
ان صلوة اما بالعلم والظن الاجتهادي ان صلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر خاصة فان لا
وان كانت ساسي للاموال النفس الامرية ولكن التكليف لم يثبت الا بما امكنا معرفته لعدم توجه الخطا بالشفاهي البتة

يتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك بسبب إجماع الألبا امكتنا مع من علمنا أو قلنا الاستحالة
 التكليف بالتحريم بعضها وزعم العس والحج المنفي في أكثرها مع أنها قد شُرعت في مباحث الأخبار إلى أن طرفه مكملته الشا
 هو طرفي العلم فانهم يكفون بظاهرها من المكلفين فلا يجب على الشارع أن ينقصر عن مخاطبة بقا أهل العلم
 الوافقي للنقل لا من أوشا آخر فانه لا يمكن غالباً بل يؤدي إلى التسلل إذا عاده الكلام في تفهيمه بغيره بما يكون
 فيه ذلك الحدود مع أنهم لم يكتفوا ما راو من مخاطبين غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم فقالوا إن من ذهبوا إلى ذلك
 كذا وهو فهم كذا وقع ذلك فكفون بحج ظهورهم المراد والظن بربنا فلم يعلم من الخطأ بان التوجيه إلى المشايخ
 تكليفهم بما يتوهم لهم وأعلمهم أنه هو الصلوة مثل قوله صلوا كما رأيتموه في صلواتكم أمكنهم معرفته هو الصلوة وأعلم
 أن الخطأ بان التوجيه إليهم كان خطأ باماً في نفس الأمر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الأمر حتى يؤاينا بقم مشركون
 في ذلك للإجماع على الاشتراك ولا ريب أن الظن الاجتهادي فيما لم يعلم مدخلته في العبادة يحصل في جانب العلم
 العبد واصل البراءة وعدم العلم بغيره ولا الظن به فاذا رأينا الأدلة من عارضته في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل
 لنا مرجح فالظن الاجتهادي بعين النجاسة عفاً ونفلاً ولم يثبت علينا في تحصيل ما هيته الصلوة والمعرفة بها الامتياز
 الظن الاجتهادي هو عدم الوجوب وإما بما لم يعارض فيه النص لعدم بلوغ نص فيه البناء كما شك في مدخلته في
 في العبادة وعدمها مثل بعض المحركات والأفعال الفليضة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة وبذلك في مدخلته كما
 فيها فتقول أيضاً الأصل عدم مدخلته في ذلك في العبادة والأصل إبعاده الدخول عن التكليف فيها إذا لم يثبت من أدلة وجوب
 الصلوة إلا هذا المقدار من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا بالصلوة لا يحصل بالظن بذلك المهمة ولم يثبت اشتغالنا
 بحصول زيد من ذلك والقول بعدم حوازا العمل بالظن الاجتهادي وجوباً حجباً في أول الأمر كلام صحيح وجب أن يذكر
 لا يذهب إليه الا فهم المستفاد كما حققناه سابقاً في مباحث الأخبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن أن الظن لا
 حجة واشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل من جهة الأدلة غير الأصل مع أن تحصيل اليقين في الصلوة من
 فناء السورة لا يجب في صفة الصلوة هو الصلوة النقل المهمة لا سيما في الاستحالة الصلوة على ما لا يمكن تحصيل
 في جميعها كما اشترانا البراءة وما بعضه قطعي فليس جميعه قطعي فالقول بأن اشتغالنا بالمهمة العبادة بوجوب وجوبنا
 في اجرائها الشكوك من غير نص ضعيف جداً فضلاً عما شك فيه من جهة فعارض التصور نعم القول بأن اشتغالنا بالمهمة
 بوجوب تحصيل القطع بالبراءة يصح فيما اوشك في حصول المهمة الثانية بالدليل المرفوع عنها في الخارج بسبب الشك في حصول
 بعض اجرائها وهو معنى الاستصحاب مقتضونهم لا تنقضي اليقين أبداً وهذا مثل ما اوشك في فعل الصلوة مع
 الوشك في بعض اجرائها ما لم يدخل في آخره غير ذلك مما لا يحصى وأما ما ذكره المحقق من مثال الولوغ فالمفصل بقول
 أن الدخول مشغول بوجوب فظهوره لا ناء ولا يحصل اليقين إلا بالسبع وفيه أنه لو لم يثبت اشتغالنا بالمهمة في الظاهر إلا
 الأمرنا وبأفلاها لأنه هو المشقة الثبوت والجمع على ثبوت وإن لم يكن مجمعا على مظهره فالظهور تكليفه بما لا يجب
 الاجتناب عن الأثناء وهذا التكليف يختلف فيه الأمانان فإذا لم يترجح أحدهما على الآخر فنقول مقتضى الأدلة الخبر
 وهو مقتضى أصل البراءة وأما استصحاب وجوب الاجتناب فهو من غير هذا أيضاً مستصحب يمكن أن يكون مؤيداً لأحد
 الأمانين وهو ما زان السبع وهذا ليس معنى استصحاب فعل الدخول بالظن المقتضى لا يجب بالسبع فان الظاهر تكليفه
 ورويه أمانان مستقلان وحكم التعارض بينهما الخبر وجواز اختيار الأقل في نقول لأصل براءة الدخول عن وجوب
 الظاهر إلا بما يثبت اشتغالنا به وهو الفعل في الآخر مقتضى الأصل وإن كان استصحاب التجانس يؤيد العمل بالسبع

وهذا هو مراد المحقق لا ان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عنه الذي هو معنى الجاسة يقتضي ان يكون المظهر ^{المتبع}
 لا غير فانه لا يقتضي الاوجوب حصول ما يرفع الجاسة في نفس الامر لما يمكن تحصيل العلم بالرفع بالظن الاجتهادي ^{مقتضى}
 الظن الاجتهادي هو الاكفاء بالواحد كما اقتضاه التخيير فلا منافاة بين العمل على مقتضى استصحاب الجاسة
 العمل على كون الرفع هو الغلبة الواحدة لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الرفع لليقين
 مقبول الاستصحاب قولهم لا تنقض اليقين الا بيقين يقتضي ان الجاسة في الاناء المذكور ثابتة حتى يحصل
 الخارج ما ثبتت بغيره لها في نفس الامر لا انها ثابتة حتى يثبت رافعه ما هو ثابت في نفس الامر سلكا لكن ^{نفسه}
 قد ثبت رافعه بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارين المقتضي للاكفاء بالاقل وبسبب خلاف
 الاستصحاب في الموارد من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها بما يؤتمر ان الاستصحاب قد يصير متوسلا لا
 حكم شرعي كما يثبت ان استصحاب الطهارة يدل على ان الذي ليس بما فيه فثبت الاستصحاب هذا الحكم ^{نفسه} عند عدم الثبات
 لهذا الموضوع اعني الذي وكذا فيما نحن فيه يثبت ان استصحاب الجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب هو الذي وجب التبع
 وهذا غفلة اذا مقتضى الحكم بعدم النافعية هو اصل البراءة والتخيير بين الامارين فان الامارين في المذنب قد ^{تعارضتا}
 في اثر نافي للوضوء ام لا واصل البراءة وعدم ثبوت التكليف بالطهارة الجديدة وعدم ترجيح احد الامارين على
 الاخرى المقتضى للتخيير يثبت هذا الحكم والمنوّم قد يؤتمر ان الميثاق له هو استصحاب الطهارة وهو كونه في اناء
 يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت رافعه لوافي فاذا فرضنا موضع هذا المثال ان الوضوء الجديد اذا لم يثبت ^{نفسه}
 بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وفرضنا الامان ان فيه مقتضى التخيير والاصل كونه رافعا وان كان مقتضى
 استصحاب الحدث هو العدم فيما نحن فيه فنقول ان استصحاب الجاسة وان كان مقتضى عدم الطهارة الا بالسمع ^{لكن}
 استصحاب براءة الذمة عن التكليف بالسمع وبكافؤ الامارين الموجب للتخيير يثبت الاكفاء بالاقل بلغة الى
 ما ذكرنا بنظر كلام العاصم كاسره التفاضل في الاستصحاب اكثر اخصه على بطلان فله يثبت به حكم شرعي
 قال التفاضل ان كان يثبت الى ان خلاف التخيير في اثبات الحكم الشرعي ونسبة الاصل وهذا ما يقولون انه يخرج في
 الدفع لاف الاثبات حتى ان جوه المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكة الاثبات الملك لزم في مال مورد
 اقول والوجه في ذلك ان اصل عدم انتقال المال الى المفقود ينافي ما يقتضيه استصحاب البقاء فبحاج في اثبات
 الانتقال الى المفقود الى دليل آخر فاصل مراد المحقق انه لا يمكن التمسك في اثبات السمع باشتغال الذمة بالنظر
 لان لم يثبت الا باحدا الامرين وبالاقل خاتمة نعم يمكن ان يوافق في ترجيح السمع من جهة الاستصحاب
 انما يثبت بان الاصل والاستصحاب لغرضان الدليل وقد عرفت ان الدليل وهو التخيير بين الامارين مؤيد
 ومقتضاه الاكفاء بالاقل وان شئت فلذلك هناك تناقض ^{الاجابة} لا محالة ولا مرجح لاحدهما او انه يجب لنا غير علم بما
 حققناه انه لا تراعي وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة والتعارض انما هو في موضع الاشكال وعدا ^{الاجابة}
 فالتعارض لغرضي نعم هناك لزم وهو ما ذكره المحقق العلامة الخوانساري في شرحه بعد ما احتار هو ايضا
 ما اخرناه من جواز التمسك بالاصل وعدم وجوب الاحتياط في ما فيه العبادات ايضا قال في مسئلة اشتغال ^{المسألة}
 المشبهة بالتخيير في الاستدلال على عدم جواز التوقيف به بان اشتغال الذمة مشيق ولا يقول بالتسلوه معه
 ان اليقين بوجوب التسلوه يقتضي اليقين بالاثبات باجرأها وشيئا يثبت بالدليل وقد علمت انه لم
 باصل البراءة او يبرح يثبت بالدليل سوا شرطها بالطهارة بالماء وعدم التطهير بالمياه ^{نفسه} الخصة المقتضية والمظنونة على وجه
 اصل البراءة لا ^{نفسه} المناهضة ^{نفسه} في غير الحكم

المراد بالاصلين
 المتعارضين
 الجاسة المقتضية
 الاكثر واصل البراءة
 عم الرائد المقتضى
 للاكفاء بالاقل
 وما ان يثبت
 على التخيير بينهما
 العمل فتجوز العمل
 باصل البراءة
 اصل البراءة لا
 المناهضة

وهذا

سعد

هذا ليس منها سلمنا ثبوت شرطها بالماء الظاهر لكن نقول انه ظاهر بالوجه الذي مرنا فقم لو حصل يمين بالتكليف

افول

بامر لم يظهر معنى ذلك الا بالكون منتهيا بين امور فلا يبعدح القول بوجوب تلك الامور جميعا يحصل اليقين
بالبراءة وكذا الوفا بالامرات الامر الفلاني مشروط بكذا ولم يعلم او يظن المراد من كذا فعل هذا ايضا الظاهر وجوب
الايمان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين والظن بحصوله انتهى ما اردناه وصرح بعدم وجوب الاحباط
في جزاء العبادة وشرطها في موضع كثيرة اخر ايضا ويمكن ان يكون مراده بما استثناء بقوله نعم الخ مثل الامر بقضا
الفائنة المنتهية المتروكة بين الحصر ومثل شرط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف في نفسه بانه وضع الكف اليقين
على اليقين او بالعكس وغير ذلك مثل ما يشبه عليه الامر في وجوب الفطر في الصلوة او الاتمام او الظاهر بالجمعة ونقول
وان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ولكن دفع النظر بغيره خلاف ذلك فان التكليف بالامر الجمل المحمل لا
معتد به بآراءه فومعنا عند الشارع مجهول عند الخاطب مستلزم للاحترار البيان عن وقت الحاجة الذي يقع امر
العدل على استحالة وكلما يتدعى كونه من هذا القبيل يمكن منعه ذهابه ما لم يعلم في الفطر الا تمام والظاهر والجمعة و
امثالها ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منها يستحق العقاب ان من ترك احدهما المعين عند
الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلها مجتبهين يستحق العقاب نظير ذلك مطلق التكليف لاحكام الشرع في سائر امثاله
زمانا على مذهب اهل الحق من الخطأ فان التحقيق اننا لا نثبت علينا بالدليل هو محصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية
لا تحصيل الحكم النفس الامرية كل واقعة ولذلك لم نفعل بوجوب الاحباط وترك العمل بالظن الاجتهاد في ذلك الامر بقوله
فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مرة وعندنا بين امور من دون شرطها بالعلم المشهور
ذلك الفرض لا سقاط ضد اليقين في الطاعة لزم ذلك ولكن لا يحسن حج قوله فلا يبعدح القول بالوجوب بل لا بد من
القول باليقين والجرم بالوجوب لكن من اين هذا الفرض وان يمكن اثباته وحكاية التكليف بثبوت صلوات فمنه
احد الخمس انما هو بالنص والدليل الخاطي لانه مكلف بالايمان بذلك المجهول ولا يتم الا بالجموع ولذلك افترض المشهور
على الثالث دون الخامس كاذب لانه بعضهم فان الاول هو مورد النص لو كان ذلك من جهة امثال التكليف المجهول بان
الفتنة التي هو الاحباط لزم الخمس خصوصاً مع ملاحظة وجوب الجهر والاختفاء والاحكام لولم يكن النص لم نقل بوجوب
نشاء المنتهية سيما على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الامر الدالة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل
المجهول لما ذكرنا من استحالة ولا خلاف في تلك الاوامر فان ظاهرها صورة العلم فلا خطا وكوفلتنا بالوجوب لفلنا
ان لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك الفاتت النفس الامرية حتى يلزم الايمان بالجميع كما اشرنا
فان قلت نعم جهالة المأمور به نوجب استحالة طلبه ولكن نأخر البيان عن وقت الحاجة ولعل على ارادة فعل كل ما فلا مانع
من الامر بقضاء المنتهية مع جهالة نواجز البيان فكشف لك عن ارادة كل ما لا يلزم الحدود ذلك نظير من يحمل
المفرد المحل في مثل قوله نعم احل الله البيع على العموم على القول باشتراك بين العهد والجس والاستراف فيجب ان يحمل الامر
بقضاء الفاتت على كل الخمس وكلك انتهى عن التكفير على كل محتملة قلنا مع ان هذا ليس انبائا بالاحباط والشر
للأفراد المتعددة لاجل تحصيل المكلف به كما هو لطم بل هو اثبات لارادة العموم وهو شيء اخر قد علمنا انه لم يوجب البناء
خطاب حتى يجرى منه ما ذكره لعله كان البيان موجودا واخفى علينا فلا بد ان يستتر حكم مثل ذلك مضاعفا الى ان اخرج
كل ام الحكم عن اللغو والاعراض بالجميع كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل الخفية لا يكون نأخر البيان مع تعدد
الاحتمال من جهة الخفية فان فرض الامر بالاعتداد بالفرع مثالا مع عدم البيان فنقول ان ذلك من جهة على الخفية وكلك

بما لا يخلو من الغش والخبث

الكلام في الفرضية المنتهية لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها مع ان الفاتية في الايمان بالكل ان كان هو محصل التميز
بالمكلف فيه الواقي فلا يثبت انه لا يحصل بذلك ايضا لان شرط قصد التعيين في الامثال بالمكلف من المسائل الا
وهو كما لا يمكن هنا مع عدمه كيف يحصل اليقين بانته هو وخرج المطابقة في عدد الركعة لا يكفي في الايمان به سبب
الخالف في الجهر والاختفاء وكما ان عدد الركعات دخل في المينة فالنشر والجهر والاختفاء انما يثبت كذا الا ان يثبت ان
المخاطب وجوب محصل البراءة عما في نفس الامر فكيف بالظن مع عدمه فقد راعى العلم وهو انما يتم في الايمان بالجميع لان الصلوة
الموافقة للفائتة في العدد اقرب اليها من المخالفه فبذلك ان غايته ذلك ان ذلك اقرب للبدلين ومطلوب ثبات وجوب
الايمان بفضاء الفاتية لا بد له واما من هذه البدلية غير مثل المغايرة الحاصلة لاصل الفاتية المعلوم مع نفي كفاية
كما لا مانع عن بل الماد من البدلية هنا بدل الفضا لا بد له الادعاءات الفرضية الموافقة للفاتية في العدد فهاهنا من الجحش بدل
الفضاء المتعين في صورة العلم كما ان احد الجحش على التخييل ايضا بدلها واحد البدلين وان كان اقرب من الآخر وارجح
لم يثبت وجوب البدل عن الفضا واما ينسك به هنا هو ان وجوب لفضاء لا بدل الفضا ومن هذا القبيل التميز
البيهي الموطوءة المجهولة في جملة قطع ولكن النص رده هناك بالفرقة وهو ان كل معارضة ما ذكرنا من الادلة وقد
بيننا الحال فيها واما الكلام في مثل التكليف فاعلم ان الكلام في الفرضية يرجع الى الكلام في التميز المحصورة وقد خففنا ان لا يجزى
الاختصاص عن الجميع للاصل ولقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلوة
فما شكت في كونه مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالشبهة بالخبر والمشببه بفضله غير المأكول كالعظم المرددين كونه من البيهي
القبيل وكذا الكلام في صورة اشياء القبلة فان اصل عدم وجوب الاستقبال انما يثبت من الادلة الاحال الامكان
وظهر من ذلك ضعف الاستدلال بانته مكلف الصلوة مستقبلا وهو لا يتم الا بالصلوة الى اربع جرات ثم استدلال
على ذلك بربا غير خاشع وهي مع ضعفها معارضة بنصوص محض تدل على كفاية الصلوة الواحدة باقية شاة ومما
ذكرنا نظير ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والمغربين ان شبهة عليه لا يرد كل الفرض الا تمام في الاربعين فاسخ
ذلك مما عارض فيه اثارنا واختلفت في منزلة على قولين لان مقتضى فراض الامارين والاحتمالين التخييل والاصل عند
وجوب التعيين ان لم يثبت عليه مخصوصة والتكليف باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت لما اشترط
انما مع ان لا معنى للاختصاص هنا كونه كل منهما على فرض ثبوت الآخر فالمكلف الحناط وان كان خرج عن ثبوت
الواجب لاجل انما لا يثبت له كونه في عليه بغيره وكما ان المحرم الوافق فما لا ريب ان كتابا لم يثبت له في كتابا
واحتمال انما ان الواجب سلم من ان كتاب المحرام وانما الواجب ان فلت فلي هذا بل من حرم الجمع لعدم الدليل على فعله
لشرا فلا معنى لاستحبابه بل جازه ايضا فلت الشريعة الحرة وانما هو باذغال ما ليس من الدين وشك ان من يقصد
ان من لا الايمان بما احتل ان يكون منه في رجاء ان يكون منه في الايمان بها مجمعا باعقفا وانما احد افراد المامورين
التكليف مرددين كل منهما منفردا وكلها مجمعا ليس عليه دليل بل هو شرع محرم ولكن الايمان بهما واجب ان كلا
منها يثبت ان يكون نفس مطلق الشارع الوافق الذي نال به التخييل بينهما في حال الاضطراب فلا دليل على حرمه والاصل
جواز وكذا يحتاج الى اثبات رجحان ذلك فان العبادة مشروطة بوقوعه في ذلك هو ان المكلف يخرج هو احدهما مختبرا
لكن اذا امتل احدهما لاجل الامثال ثم فعل الآخر لاحتمال ان يكون هو الماد في نفس الامر الذي له مصلحة خاصة وان لم
يكن مطلقا منه بالخصوص من جاء ان يحصل له تلك المصلحة مع عدم اعتقاد ان الجميع من افراد المامورين فوايانا بما
احتمال فوت هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد من الكتاب العزيز ان الاحتياط بهن الثبات ففعل في هذا العقل

نذهب السبب ففعله احباط لهذا العجز وهو حسن وبشلة عموم مثل قوله مع ما يربك الى ما لا يربك فانه محمول على مطلق
 الرجحان كما ينبغي بانه من هذا القبيل ما يفعله الصالح من عادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما
 هو المنقول من اعظم العلماء والصالحاء مع عدم قيام دليل على جوبه بل لا ينص بالخصوص على فعله كما صرح به الشهيد
 في قواعد مع ان ذلك ايضا لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين النية من المسائل الخلافية وانما يجوز هذا الفعل
 من يكفيه بالنية المترتبة وكذا ذلك الكلام في عادة الوضوء احباطا لم يشك في الحديث قال الشهيد في فقه
 الاحباط لا يحجب العمل في مسائل الاحداث والشك في الظاهر ان بل ينبغي ايجاد السبب يعني ثم الفعل لا يفعله
 مع النية المشكوك فيها كل من عند بعض الاحصاء انتهى هذا ولما قل ان يمنع التبرع على القول بالوجوب يتم اذا جعل
 باب المقدنة فالاولى منع الوجوب ذكر الشهيد في الذكرى كلاما لا بأس بذكره قال في حاشية مباحث الاوقات اشبهت
 مشاعري الاحصاء فولا وضلا الاحباط بقضاء صلوة يتجمل شمله على غل بل جميع العبادات الموهمة بها ذلك وما
 نذكره كما لا مدخل للوهم في صحة وبطلان في المحجوزة وبما الوضوء بعد الوفاة ولو نظرت في ذلك بالخصوص وللجرح
 مجال ان يمكن ان يكون بغير وجوه منها قوله نعم فاقولوا الله حق فقامه ويقولوا الله ما استطعتم وجاهدوا في الله حق
 جهاده والذي جهاده واجتهدت بهم سبلنا والذين يؤمنون ما اتوا فلو بهم وجلة وقول النعم مع ما يربك الى
 ما لا يربك ايما الاعمال بالبيان ومن اتقى الشبهات سيرة له بغير وعرضه وقوله نعم للنية لما اعاد صلوة لوجودها
 في الوقت لك الاجرة مرتين والذي لم بعد اصفى السنة وقول الصادق في الخبر السالف انظر الى عبيد يقضيه ما
 انفرغ عليه وقول عبد الصالح في مكانة عبد الله عز وجل في حاله ان ينظر حتى يذهب الحيرة وناخذ الحجة
 لديك وتبما يتجمل المنع بوجوه منها قوله نعم يريد الله بكلم البر يريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين
 من حرج وفتح باب الاحباط بوجوه من قوله نعم يعني بعبث بالحنيفة التي هي السيرة وروى حمزة بن محمد عن ابي
 عبد الله ما اعاد الصلوة فبطلت الحجة لا بعد ما ولا ضرب الاول لعمد قوله نعم اربا الذي يعني
 عبد اذا صلى وقول النبي الصلوة خير موضوع من شاء استقل ومن شاء استكره لان الاحباط المشرع في
 من هذا القبيل فان غاب التجوز وهذا قال ابو عبد الله وان كان صلى اربعا كان ما كان نافلا ولا تا اجماع شيعته
 عصرنا وما راهقه عليه فانهم لا يزالون بوصون بقضاء العبادات مع علمهم باياها ويعبدون كثير منها قضاء واداء
 والتمس عن عادة الصلوة هو في الشك الذي يمكن فيه البناء انتهى كلامه اقول وللنظر في كثرة ادلة الطرفين
 مجال واسع يظهر لمن فاتها ولكن ما ذكره الشهيد مع ما حقق في محله من المساحة في ادلة التن التامة بالاجماع
 والاحكام المعبرة بكيفية جواز هذا الاحباط واستحبابه ويدل عليه قول ميراث مؤمنين في الكمال بن ابي اذ حرك ذلك
 فاحط لديك بما شئت وسنتين وجهد لانه هذا ولكن خوف الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على الاحباط
 وهو الغالب الوقوع في اكثر الناس من خاف الوقوع فيه فلا يظهر رجحان الاحباط وهذا شرا الى ذلك في مباحث
 الاخبار وايضا فلا حظ ثمة ان الاحباط هو الاخذ بما هو في النقص من الهلاك في صورة الاحمال في صورة
 فالانسان بالواجب المعلوم وترك المحرم ككسب ليس باحباطا فكذلك دليله دليله واقضاء فليس باحباطا فيل الانبأ
 بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يجاوز محله والشك في فعل الصلوة ما دام وقفا في الشك في
 عدد ركعات التامة والثلاثين ما دام في الصلوة وامثال ذلك حكمه وجوب الايمان للاصل والاستصحاب
 فالمتن
 العدم واما مع خروج الوقت في الصلوة والدخول في الفعل الاخر في اجرائها فالظاهر من حال المسلم الايمان بها

ويدبرها

وهو مطلق فلا يجب لك فيها ذلك ولا جلا ولا على الطرفين أصالة البراءة مع أن الشارع نص على المذكور فلا
 حاجة إلى التمسك بالعادة وأما البناء على الأكثرية الرابعة فهو وإن كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة ولكن مع ملاحظة
 جبر بصلوة الاحتياط فهو أيضا يصير من هذا القبيل بل نحن أن أمثال هذه المقامات لا يحسن إيرادها في هذه المسئلة
 وقد وافقنا فيه الشبهة فأن رأينا في القواعد لا يثبت ما يمكن تحقيق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص وإن ورد فيه
 النص أيضا وقد نرى أنه قد ذكر في قاعدة نفي العسر والحرج العسر واليهتم ونحوها في قاعدة الاحتياط أمثال ما ذكرنا من
 انه قد قال في آخر القاعدة أمثلة الختلة كالمرة وجعلها بين أحرار الرجل والمرأة فالأقرب جوبه لساوي الاحتياط
 ومن هذا الباب يجمع بين المذهبين ما أمكن في تحقير العبادة والمعاملة أقول وما ذكره ثم وهذا باب يطرح
 في الفقه مجرى هذه المسئلة فأنهم كثيرا ما يشككون في حكم الختلة فأنهم يختلفون في وجوب الاحتياط عن الجهر عليها وذلك
 لعدم ورود النص فيها بالخصوص وهي مكلفة خيرا لكنها لا تعلم أن تكليفها بتكليف الرجل والمرأة فمن وجوب الاحتياط
 بوجوب عليها الاحتياط عن الجهر في الصلوة فقال في الذكرى يحرم على الختلة لبسها بالاحتياط وقال في المدارك
 هل يحرم على الختلة لبس الجهر قال نعم أخذ بالاحتياط وقيل لا اختصا من التحريم بالرجل والختلة لبس جلا على
 وتلك في مسئلة التستر قال في الذكرى لا أقرب المحاذي الختلة بالمرأة في وجوب التستر أخذ بالبراءة للذمة وهكذا
 ما اختاره في أصل المسئلة التخيير براءة ذمتها عن زيادة التكليف وغالفة الذكرى هذه الطريقة في مسائل الجهر
 الاختلاف فقال الختلة تختلج الجهر والاختلاف وإن جهرت في موضع الجهر فهو ولي أدام يستلزم سماع من يجر سماعه
 وأما ما ذكره من وجوب الصلوة على جميع الفسلة إذا اشبهت الكافر بالسلم بنية الصلوة على المسلمين مع عدم حصول
 الامتثال لا بذلك مع أن الأكثرية وأمره كلبش الذكر فيه للرواية الواردة في فعله بفسلة بدنه في موارد من كان
 منهم كك فتدبره لا دليل عليه والتكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم في نفس الأمر بل السلم إنما هو الصلوة
 من علم إسلامه نعم لو ثبت الإجماع على وجوبه أدام يثبت ما لحظه الذكر أيضا مع إسقاط قصد التعبد في أمثال
 فلو وجوب على الجميع وبما أشنا سابقا ذهب بعضهم هنا إلى وجوب الفرع وضعفه في الذكرى وقال إن محله لا
 في مواضع مخصوصة ولو أوردت الفرع في محج إليها فما اختلف فيه من الأحكام فبنيته عن الإجهاد فقهاء الإسلام
 أقول وإن سلم كون القول بالفرع ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب لا شك في الأمر لكن ما ذكره أضعف فأن
 التمسك بالفرع في موضوع الحكم بعد ما ثبت تعلوق الحكم بمطرح العموم الحديث الواردة فيها من أنها لكل أمر شكل
 حتى أن السيد الجليل زطروس ذهب إلى العمل بالفرع في الصلوة إلى أن يجهت للمعجزة وأما استنباط الفتاوى والأحكام
 بالفرع فهو مما دل الإجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل كما طرح هو في القواعد فانه بعد ذكر مقاما
 ما يجري فيه الفرع مثل أنه الصلوة عند الاستواء في المرتجعات والأولياء في جهة القبلة مع الاستواء والموقف في
 الصلوة والدفن مع الاستواء في الأفضلية وعدمها وبين المرتجعات في الصف الأول مع استوائهم في الوقوف
 وفي المراجعة في الدعاء في الدروس في غرض البتة وعرف لك قال ولا تستعمل في العبادات غير ما ذكرناه
 لأنه الفتاوى الأحكام المشبهة إجماعا أقول ما ذكره من عدم استعمالها في غيرها ذكره في العبادات بناء
 على نقلنا عن ابن عطاء ومن أن كان ضعيفا أيضا لما أشنا إليه سابقا ثم أن القائل بوجوب الاحتياط استدرك
 بوجوبها منها قوله مع ما يربك إلى ما يربك وفيه بعد سلفه السند وجواز إثبات مثل هذا الأصل
 بمثل هذا الخبر أن القائل بوجوب الاحتياط يقول بنية القصور والعمل بالقصور بالاحتياط سيما إذا كان حاصلا

من الجميع بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد في انقواء عدد صياغات على المكلف ومجمل هذه الكلفة على عباد الله
 بمجل الربيه والخوف على الواحدة مع ان ملكة النبيه سمحة سهلة والعرض الحج منفيان بالكتاب السنن والرواية
 مغلوبة على المسند كما نبه عليه كلام المحقق السابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما رواه الامم فيها
 بوجوب قصد الوجوب بما يحمل كونه مستحباً في نفس الامر جواز مثل ذلك انما يتم على القول بعدم اعتبار ثبوت
 ولم يظهر من ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار بنية الوجه هو الاحتياط مع قطع النظر عن عدم التمكن مما هو مطلوب في
 الواقع من الجاهل الاخر ايم وميزه بعض اجراء المكب قطعاً لا بوجبه قطعاً بنفسه كما مر ذكره من هذا مع اننا بعد ما ورد
 من الادلة الفاظه في الحكم بما لم يبلغنا فيه نص او دليل شرعي عام او خاص هو الاباح كما اشارنا فلا يبقى لنا شبهة
 نهض الى ما يريدنا وكذا فيما عارض فيه الاما ان فان الادلة من العقل والنقل ذلك على ان الحكم فيها بالخبر والاباح و
 الرجوع الى اصل البراءة لتساظها ما فابا رتبة مع ان لو كان الاحتياط واجباً لم يخل الاخبار الواردة في علاج المنقار
 عن كرا الاحتياط والتي ذكر فيها الاحتياط ليس الا قليل منها وادلة لها على الوجوب ايضا ممنوعة مع انه يمكن ان يمنع ذلك
 الرواية على المظن بان تبقى الرتبة هنا بعد التمهيد بوجوب ما يوجب وقوعه في التمهيد الى ما لا يوجبها قال الجوهري
 الرتب الشك والرتب رايك من الامر الاسم الرتبة بالكسر هي التمهيد والشك استوفى فيكون مفاد الحديث مفاد
 انقواء مواضع التمهيد مع ان الظاهر عند التمهيد فيما نحن فيه ان ردنا الشك فان المناسب للعجل بالاصل والخبر
 انه عمل بما لا يوجب اليقين بالبراءة لا بما يوجب الشك والعجل على اداءه ان لا تفعل ما يحدث الشك بمعنى انه يبتدئ
 عدم حصول المأمور به بالشك فحصوله بعيد مع انه يلزم من التفكيك بين التبيين فانه يصير معنى قوله الى
 ما لا يربط الى ما لا يوجد معه شك في حصول الامثال وان حصل اليقين بانقضاء عدم الامثال وانما قلنا ذلك
 لان الشك انما يكون سوجوه واحد وثلاثة هناك يقين سابق واليقين السابق هو عدم الامثال والمقصود
 بالذات ليس بقاء ذلك لعدم بل بحصول اليقين بتحقيق الامثال واللفظ انما يناسب قبل ولكنه لا يصلح فالظن ان
 هو ترك ما يوجب التمهيد ويضع طهارة الدليل ونظامه السام والطلافي التمهيد على من لم يسلك سبيل الاحتياط بعيد
 هذا كله مع ان المظن ان كان الاجتناب عن المشكوك فيه الى المتيقن فهو يسلم بما يحمل الاستحباب او الكراهية مع الاباح
 فيلزم اما اخرج المستحب المكروه او اذله مطلق الرجحان من صفة الامر لعدم جواز استعمال اللفظ في معنيين كما
 حقه في محله والثالث بوجوب بطلان الاستدلال والاول بعيد فالاول على الرواية على الاستحباب كيف كان
 فهو لا يفارم ادلة اصاله البراءة فيحملها على الاستحباب منها ما ينقل عن امير المؤمنين انه قال لا يكمل من هذا القول
 وبك فاحط لذبك بما شئت منه بعد الانعاض عن الاستدلال بالاعلى الرخصة بقرينة التقييد بمشبهة
 الخاطبة غير الامر الاستحباب ان الظاهر ان المراد من الخ في الدين ادعاء من قبل قولهم الاسد زيد يعني هو
 هو فكما ان الاحتياط لم يخط الاخ ونعاطي ما هو محل تركه في طبيعتك لا حاجة الى الامر به فكذلك لا بد
 ان يكون ذنبك ولا مانع لك من حجة الشارح من اخذ ما هو حايط له وليس يجب ان نأخذ بما هو حايط له ما
 ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن زياح قال كنت الى العيد
 الصالح ثم يوارى القصر ويقبل الليل ثم يبدل الليل انقضاء وبنه عينا الشرح من ارتفاعه في الجبل حرقه
 ويؤذن عند المؤذنون فاصبح او فظن ان كنت ضائماً او انتظر حتى تذهب الحرق في المؤذنين فقلت اني اريد
 ان تنظر حتى تذهب الحرق فخذ بالحايط لذبك وقته بعد الانعاض عن الاستدلال لادلة فيها على ما نحن فيه

لان ان كان في هذه الما يكون من مباحث لم ياذن
 في الايات وقد ثبت الرخصة بآراء الرامة
 فلا ريب في العمل بالنكاح للبراءة
 اجز على غير وجهه فلا بد من حمل
 في الشك في المكلف بعد التمهيد
 بالشك في حيث لم يكن رايها
 في التمهيد

مشاء هذا الاشكال جعل
 الرامة متعلق بالشك واليقين
 وليس بلان بل الظاهر ان
 شغلنا المأخذه والعين
 وان المأخذه في العلم خوف
 والاربع ان الانسان ما خال
 الاضطرار بوجوه خوف المؤذنة
 بخلاف الاحتياط

هذا هو الوجه الثاني في رد البراءة وهو من وجه آخر وهو ان البراءة لا تكون الا في حق المالك لا في حق غيره

٢١٤

هذا هو الوجه الثالث في رد البراءة وهو من وجه آخر وهو ان البراءة لا تكون الا في حق المالك لا في حق غيره

اذ اظهر ان الحجة المشكوك فيها هي المرددة بين كونها من شعاع الحجة المغربية ومن نور الشمس فذا لا نقى الا في
على ذرره الجليل على القول بكفاية سناد الشمس بحيث لا يبقى صحتها في الجبال والمجدران ونحوها من فلات
في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب عدم الغريب ان شئت فقل لاجل اشتغال الذمة الثانية بصلوة المغرب على
الظاهر لخصه اطلاقا اشتغال الذمة في وقت الظاهر من حال المكلف المصحح السالم المشرف بالوفاء لشاك في تخفيفه
كونه مكلفا بالفعل فيصح ان يتناول فعل الصلوة في فلا يبرئ ذمته ويغني شغل ذمته مستصفا وقد عرفنا ان التمسك
بالاصل لا يجوز في مثل هذه رد ذكرنا في بحث الامر علم الامر بفقد الشرط ما يوضح هذا المطلب لئلا يكتفى بالادل
على الاستصحاب كما لا يخفى على من لا خط الا سلوك منها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن
ابن الحجاج قال سئل ابا الحسن عن رجلين صابا صابدا وهما في حجر واحد بينهما ام على كل واحد منهما جلاء ففأ
لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصبي فقلت ان بعض اصحابنا سئل عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا بين
مثل هذا فلا تدرى عليك بالاحتياط حتى تسئلوا عنه وتعلموا وقته بعد سلامة السندان ذلك لا ينافي العمل الا
اذهو مشروط بالياس من الدليل عند مظنة وهو موقوف على التبع التام كما سنده فكم انا الا ان لا يمكننا
الحكم باصل البراءة حتى نتقص عن الادلة فذلك اصحاب الامم اذ هم ايقظ كثيرا ما ظهر لهم ان الشيء حكما بالاخبار
ولم يعرفوه بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل سيما في موارد احكامهم في نوعه مثل مسئلة حرا
الصبي ونحوه وقد عرفت ما بين هذا المقصد في بحث الاستقصاء في الخصص عن الخصص ويظهر من ذلك البحث
بطلان قول من لا يوجب الخصص مطلقا وما قبله في الجواب من ان ذلك مما ثبت فيه اشتغال الذمة بشئ مما لا يرد ان
والتم فرد واحد معين عند الشارح مبهم عند الخاطبة ذلك مما لا خلاف في وجوب الابتناء بما يحصل اليقين ببراءة
قد عرفت بطلانها لا من جهة عليه ودعو عدم الخلاف مع ما عرفت كلام المحقق في ونقله الا في قول الثالثة كما نرى في
منها ما رواه ابن جهم في غوالي اللبالي عن العلامة في مرفوعا الى زرارة قال سئل ابا ابي حمزة فقلت جعلت
باني عنكم الخبر انما والحد ثبانا المتعارضان فبأيهما أخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشك
التا وقلت باستصحابها مع ما مشهور من مروياتنا ثا ثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعداها عندك واوثقها
في نفسك فقلت انما اعلان مرضبان موثقان فقال انظر الى ما وافق منها مذهب العامة فان ذكره خذ بما خالفهم
فان اتفق فيما خالفهم فقلت بما كانا معا موافقين لهم واختلفنا فكيف اصنع فقال ان خذت فبها كما يحاط لك بذلك
ما خالف الاحتياط فقلت انما معا موثقان للاحتياط واختلفنا فكيف اصنع فقال ان خذت فبها كما خالفنا
ودع الاخر وقته بعد تسليم السناد ثم معارضا في نفي من قال على الخبر او براءة الذمة عن التكليف من جهة التمسك
والرجوع الى الاصل كما ينبغي في آخر الكتاب ثم نعم بل بعض اخبار التوقف الدالة على الاحتياط من باب التسليم انما غا
الامر فعارض تلك الاخبار الواردة في العلاج وناظرهما فارجع الى اصل البراءة ايضا فالاولى حمل الرواية على ظاهرها
على الاستصحاب قد يوجب ذلك بحجة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي جهم ثم قال سئل عن الرجل يترجى المرأة في عدها
بجها له اهي من لا تحل له ابا فقال لا اما اذا كان بجها له فليترجى بها بعد ما ينقض عدها وقد بعد الناس في الجها له
بما هو اعظم من ذلك فقلت يا ابي الجها الذين اعاد بجها لهن ان يعلم ان ذلك محرم عليهم بجها لهن انها في عده فقال احد
الجها لهن هو من الاخرى الجها لهن ان الله قد حرم عليه ذلك وذلك لا ينفذ على الاحتياط معها فقلت هو في الا
معدود قال نعم اذا انقضت عدها فهو معدود في ان يترجى بها الحد يظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط مع مكان

مع

مع

ان يحصل

ان يحصل العلم بانها في العدة وان الاحتياط احسن كما يشعر بكلمة امون **فنبين** لا اشكال في جواز اعمال اصل
 البراءة قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالصة عن المضرة بل العقل يحكم بالاباحة ما لم يمتدحها بعد بعث النبي ثم ولبط
 الشريعة فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم تبلغ عقولهم الى مضارها منبهة عنها وكثيرا من الامور التي
 لم تبلغ عقولهم الى مضارها وحصول الضرر في زكياتها ما مودها في ما لم يبلغهم حيفته الامر من جهة عدم كونهم
 مجاورين في خدعة النبي من جهة بركة دون في كون ذلك باقيا على حاله الاول او روي في حكمه فلا يحكم العقل
 ح بالاباحة خوفا من الضرر الا بعد الفحص السؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك فيحكم ايضا بالاباحة والبراءة ثم
 يشترط هذه التجربة ان يمان الغيب بل يصير ذلك فيها اظهر فلا يجوز العمل بالاصل من دون فحص لذلك ولا من وجوب
 انطواء باب الشرع في غير الضرر وان لو ثبت الامر عليه ولم يثبت لعمال اصل البراءة شرط غير ذلك ولكن بعض الناس
 ذكر هنا جواز العمل باصل البراءة واصله في الشرع واصله في عدم تقديم الحادث شرط ثالثه ونحن نذكرها محتررا كلامه
 عما لا يحتاج اليه ولا يمكن توجيهه ونطول الكلام بدفعه **الاول** ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة
 اخرى مثل ان يثبت في الايمان المشبهين او الثوبين المشبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احد ما فانه يوجب
 بوجوب الاجتناب عن الآخر او يثبت في الماء الملا في اللجاجة المشكوك كبرية الاصل عدم بلوغه كرافته بوجوب الاجتناب
 او يثبت في الكثرة في الحصول الملا في اللجاجة الاصل عدم تقديم حصول الكثرة فانه يوجب الحكم بالنجاسة **الثاني**
 ان لا ينصرف بسبب التمسك به مسلم مثل ما لو فتح انسان ففصا الطائر وعبس شاه فان لها اوامك وجلا
 فهو ياتيه فالتمسك بالاصل بوجوبه في المالك ويمكن ان يندرج تحت هذه الاثلاث الموجبة لثبوتها وان يكون
 المراد بقوله لا ضرر ولا ضرار بل يشمل ما يحق فيه فلا بد من التوقف ولصاحب الواقعة الصلح الثالث ان لا يكون
 ذلك الامر جزءا من عبادته مركبة بل مثبت لتلك الاجزاء هو النص في الكل نظر **اما الاول** فلان العقل يحكم بحج
 التمسك باصل البراءة اذا لم يثبت دليل على شيء فاذا فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه
 لمعقولة ذلك دليل ايم وليس لك اثبات الحكم من غير دليل مثلا اذا شك في اشتغال ذمته بدبر عظيم وكان له ما
 يستطعم به الحج لولا فالتمسك باصالة البراءة عن ذلك الذي يوجب اجاب الحج عليه وذلك غير مخالف لعقل ولا نقل
 بل هو موافق لما واما ما ذكره من الاشياء التي اوجب في هذه التوهم فكلها غير منطبعة على مدعاه **اما الاول**
 فلان الدليل عام على وجوب اجتنابها من النص والاجماع ولذلك لا يتبع التمسك بالاصل واما ما لا دليل عليه **الثاني**
 كالتمسك بالحرام في راحم مخصوصه فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من استلزام الحكم
 بوجوب الاجتناب عن الباقي بما مع ملاحظة الاجازة الواردة فيه كما تقدم **واما الثالث** ان فالظاهرة فرضه فيما
 الماء ندره تجا والاعتقاد في ماء في الغدير بعد ما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا ونحن نقول ان التمسك باصالة
 عدم الكثرة صحيح ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عما لا فاه لعارضه باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملا في
 فرض محال يستلزم حكما كما لو اردنا بذلك الماء نظهره في مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكثرة فيه الحكم
 بعدم جواز النظير منه كما استرأنا سابقا ان التمسك باصالة طهارة الماء كما يوجب في وجوب الاجتناب عنه يثبت
 وجوب التوقف به فلا يجوز التمسك **واما الثالث** ففقدان المراد باصل عدم تقديم الحادث التمسك بالعدم لا
 العلوم بالتبعية الى جود ذلك الحادث بعينه في الاصل عدم تقديم الحادث على الزمان لكن علم بوجوده سواء كان
 ذلك الزمان ظرفا للحصول في الواقع او ظرفا للعلم فقط واما اذا لو خط احد الحوادثين بالتبعية الى الآخر فلا يمكن دعوى

اصالة عدم تقدم وجود احد على الآخر فان الحادتين المختصين في الخارج اللذين لم يعلم تقدم احد على الآخر فنبه
التقدم والناظر في الوجود اليها مفساوية فلا يمكن التمسك باصالة عدم تقدم احد على الآخر وهذا هو الوجه في عدم
المجوز نعم يمكن ان يكون اذا استعمل من ذلك الملاءمة علم بالخاصة وشك في ان الكثرة مستفاد من وقوع الخاصه وان الا
صل كان بعد الخاصه او قبله فيمكن ان يتمك باصالة عدم تقدم الخاصه على الاستعمال وذلك ليس باصالة عدم تقدم
احد الحادتين على الآخر بل ان العلم بالخاصه لما كان متفراغا عن الاستعمال واصالة العمل المحو بالتمسك بالخاصه مستعجبه
الى ان العلم بها يغفل بقاء عدم الخاصه الى حين حصول العلم والاستعمال ايضا فلهذا ضرورة حصوله في زمان ثلث بقاء عدم
الخاصه وهذا لا غايه فيه صلا واما الشك في ان نفي الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها ولا فرق بينه وبين غيره
وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البراهمة مع ثبوت الدليل بل قبل التمسك بالدليل فان ثبت الضرر وخطو اندراج
محل التراجع فيه فلا اشكال في عدم الجواز وان ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز وان شك فيه فكذلك ان ثبت ثبوت الدليل
فلا يحصل لما ذكره والمشهد وحوال مثال ذلك تحت فاعده الان لا يصح فيه عرفا واما مشمول قوله لا ضرر ولا ضرار
لذلك فهو موقوف على فهم فقه الحديث فنقول لا ريب ان ليس بافتاء على حقيقة بقاء الوجود والضرر في الاسلام في غاية
الكثرة فاما المراد من النفي التخييل بغير الضرر والضرر المراد ان المنفى هو الضرر والحال عن الجبران فالقصاص ضرر
مع الجبران بسبب بقاء الضرر عند اذنا وتلك مفاصلة التخييل والضرر عن المخاصم بل يمكن ان يكون انها ليست بضرر
فلنا ان المراد به التخييل فلا دلالة في العلم الصالح المذكور ان لا نفي الضرر العقاب على تلك الاضال اما الصمان فيحتاج الى
دليل اخر مثل فاعده الان لا يصح فيها على الحقيقة ونفيها ما يعدم الجبران فلا يدل على الصمان ايضا لان معنى
القول بانه لم يجوز الله الجبراد لم يشترع لهم ضرر ولا يضرهم بل فكما رخصه الشارع من اقسام الضرر فهو مع الجبران ولا ينكر
ذلك ان كل ضرر حصل من فعل المكلف وان لم يتصل بالشارع فبینه جبران فضلا عن فساد الجبران والذين معنى الجبر لا يضر
الحاصل من المكلف على اتي هو كان بلا جبران بل جعل الله لكل ضررا جبرانا وان فعله المكلف بدون اذن الشارع وان الجبر
لا يتعلق بهما الا الضار بثل ما اضر او يضر ذلك ففي كلتا الصورتين يجوز ابراء اصل البراءة في عدم الصمان بل وعدم الضرر
ايضا ويندرج في ثمرات المنفى الاول مثل ثبوت خبايا الغيب فيقال الزام البيع وعدم ثبوت الجبر والبيع وعدم رد الشر
ضرر بالبيع ودفع هذا الضرر يحصل بثبوت الجبر ولكن لا يجزئ في ذلك في مثل الاشئلة المذكورة في حق بيع على المنلف
الغرامة والالزام الضرر وهو علم الحديث فان الضرر قد يحصل وهذا عدم نداد الضرر لا نفس الضرر ويمكن ان يقال
تحجج بتمارك من يثبت المال والالزام الضرر فنعين التدارك من مال المنلف فيحتاج الى الرجوع الى فاعده الان لا يصح
هو خروج عن الاستدلال بنفي الضرر مع ان حكايته بمنزلة جندب المشتملة على هذا اللفظ التي رواها الاصحاب لا يترك
الا على محرم الضرر ويخرج ذكرها انهم ردوا البرزخ في الصحيح عن عمار عن عبد بن الحنفيس عن الصادق قال من اضر بطريق
المسلمين شيئا فهو ضامن وهو غير المدعي قال بعض الافاضل في صورة كون الاضرار ظلما الظلم مع ملا حظرة قوله لا ضرر
ولا ضرر والحكم يلزم الجبران والزام المضار لما يحكم به اهل الجفر ثم الصلح وبراء المشتري بغير البراءة لاحقا
الزيادة بحسب الشروع وقبته ان ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو م كما ذكرنا وان اراد من فاعده الان لا يصح
مع انه خرج عما نحن فيه لا وجه للزوم الصلح وغيره مع الرجوع الى اهل الجفر لانه الحكم شرعا شتم ان ظاهر استدلال
الفتاوى في كبره من الواضع بفقدان المراد من الرواية عدم اضر الله نعم لعباده ايقظ من استدلالهم في اخرج المؤمن
في الزكوة بنفي الضرر وبجواب الغيب في البيع فان الله نعم لوجعل البيع لازما في كل من ضرر من اضره وهو من اضره

بقلمه

الاستصحا لغير اخذ الثمن
رضاهما ومنه استصحاب اخرا
مالا يؤكل لحمه والصلح وشهد
الاصل لمن عرف بقضاء ريف
واصفها
اسرها، انقاء ما كان
وعرفه في الزينة اثبات الحكم
في الزمن الثاني بقوله بل على
ثبوت في الزمن الاول وازيف
البقايف بان يكون حكم اوصف
يقين اوصاف في الان السابق
مشكوك البقاء في الان
اللاحق اذا لا يخفى ان كون
حكم اوصف كذلك فهو محقق
لمورد الاستصحا لانفسه
من قبل تعريف الحال المحل

٢١٩
 لوجوب ابراء الذمة فهو من غير الكلام اذا شك في حصول التكليف في الوقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم ولو لم يحصل
 حصل له المرض في اثناء النهار مع شك في انه هل سجد له الفطر ام لا وكل في صورة الله لا على التكرار وغيره وهذا واضح
 ثم ان الاستصحاب في الاحكام الوضعية على ما ذكره المنوهم لا يجري فيما كان من قبيل الوقت كالحج والتمتع والائتلاف
 ويجري في بعض المطلقات كالغيبة بالجملة الذي هو سبب لغير الكو والطهارة التي هو شرط لجواز الغيبة في الصلوة
 وانت جبر بان الكلام في الاول يظهر جوابه فاذا ذكرنا سابقا لا يمكن حصول الشك فيها والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب
 ولما لا يجرى في الجبران فيه واضح وهو اما باجرائه في نفس السبب او في بقاء الغيبة كما لو خرج المتغير جبر طاهر
 لون اذ في متببه والمسبب اما هو الحالة الحاصلة من الجائز المغيبة واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب
 وضر عليه حال الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام الطلبية اللاتية لها ثم ان الاستصحاب ينقسم
 اقسام كثيرة فتارة مرجحة الحال السابق اذ الوجود والعقد واثبات ما ثبت من الشرع او العقل او الخبر وان ما ثبت من
 الشرع وضحي وغيره وهل ثبت بالاجماع او غيره من الادلّة فتارة مرجحة المنزّل فقد يكون المنزّل ثابتا بمعنى ان العلم
 له من بقاء نفس الامر من شأنه ان لا يكون ما هيته معلومة لنا ولكن وضع الشك في حصوله وقد يكون معلوما
 ويحصل الشك في صدقه على الشئ الحاصل وقد لا يكون لنا معلوما اصلا والشك في حصوله اذ في صدقه على شئ حاصل
 وقد لا يكون ثابتا بل في شك في ان الشئ الفلاني هل هو من بل ام لا وسيجي امثلهما فتارة مرجحة حصول الحكم السابق
 ثبت الحكم في الجملة ولا يعلم شئ من الاسم او عدم الاسم او صلا وقد ثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة وقد ثبت
 الحكم مع الاستمرار المفيد الى غايته معينة واختلف كلام القوم في حجة وعدمه في المقامات الثلاثة قال بعضهم
 استصحاب الحال ان الحكم الفلاني فلان لم يكن ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو فظنون البقاء وقد اختلف في حجة
 الاستدلال به فانه ظن البقاء وعدمه بالاعتقاد فانه اياه فكثر المحققين كالمزني والسيوطي والغزالي على صحة واكثر
 المحققين على بطلان فلا يثبت به حكم شرعي ولا يفي عند من يرى حجة بين ان يكون الثابت به نقبا اصليا كما يفتي فيها
 اختلف في كونه نصا بالام يمكن ان يكون واجبه عليه والاصل بقاءه او حكما شرعيا مثل قول الشافعي في الخارج من يثبت
 ان كان قبل خروج الخارج منظره والاصل البقاء حتى يثبت عارضه والاصل عدمه الى اخر ما ذكره ويظهر منه ان
 بالتحجج لم يفي في بين استصحابا لال شرع وغيره والتقي الاصل الذي ذكره اعم من ابراء الاصلية التي يتقي استصحابا
 استصحابا حال العقل بل يمكن ادراج استصحابا بقاء غير الحكم الشرعي كالرطوبة واليبوسة ايضا فانه لا ان استصحاب
 البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب عدم المنزّل فليست اقل ولكن المحققون اذكروا في شرح الدرر في بحث الاستصحاب
 بالايجار قال وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم الماخو فيه الى شرعي وغيره ومثل الاول بجائز ثوب بد
 والثاني برطوبة ثم قال وفي بعضهم الى حجة بعضهم وبعضهم الى حجة القسم الاول فقط اقول ويدخل
 في غير الشرعي جميع ما يتعلق بالحكم وغيره مثل مطلق النكاح الذي هو اصل في كل حادث بل في كل ممكن ومنها عقد
 نقل اللفظ عن المعنى اللغوي عند تعدد الوضع وعدم التغيير في الماء المتلون وعدم التذكية في الجملة المطروح
 مثل صالة بقاء المعنى اللغوي على حاله واصل البقاء المفقود وهو يستلزم كون مثل صاعد التقل واصل البقاء
 بقاء المعنى اللغوي ايضا خلافا لبعضهم ففرق في استصحابا لال شرع بين ما ثبت بالاجماع وغيره ففي الاول في
 الثاني كالغزالي وذهب المحققون الى ان من حجة الاستصحابا بالمعنى المشهور يعني اثبات حكم في زمان لوجوده
 في زمان سابق عليه بكل في مبدء الذين نقلنا ما عند ثم قال نعم الظاهر حجة الاستصحابا في غير وهو ان يكون دليل

لا يجرى في الجبران فيه واضح وهو اما باجرائه في نفس السبب او في بقاء الغيبة كما لو خرج المتغير جبر طاهر

شرع على أن الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت إلى حدوث حال كذا وروى كذا مثلاً معين في الواقع بلا اشتراط شيء أصلاً
 فتح إذا حصل ذلك الحكم فبطل حكمه بالمرأه إلى أن يعلم وجود ما جعله بل لا بد ولا يحكم بنفيه بحجة الشك في وجوده ^{التي} ^{التي}
 عليه ولا بانه إذا كان أمراً فهو يفعل إلى غاية مثلاً عند الشك لحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل
 بالامثال والخروج عن العهد وما لم يحصل الظن لم يحصل الامثال والخروج عن العهد فلا بد من بقاء ذلك التكليف
 الشك أيضاً وهو المظن وثانياً بالروايات لا يثبت ثم قال فإن قلت هذا كما يدل على حجة ما ذكرته فكيف يدل على حجة
 ما ذكره القوم لا يثبت إذا حصل اليقين في زمان فبذبحه إلى أن ينقض في زمان آخر بالشك نظر إلى الرواية وهو بعينه ^{مكره}
 قلت الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينقض والمراد بالتعارض أن يكون ثبوت
 اليقين كولا الشك وبما ذكره ليس كذلك لأن اليقين بحكم في زمان ليس بما يوجب حصوله في زمان آخر ولا عرض الشك هو
 ظاهرهم قال فإن قلت هل شك في كون الشيء بالالحكم مع اليقين بوجوده كالثبات في وجود المرسل أو لا قلت فيه
 تفصيل لأن ثبت الدليل أن ذلك الحكم مستلزم الغاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا
 صدقها على شيء آخر لم لا ينقض اليقين بالشك وأما إذا لم يثبت لك بل أثبت أن ذلك الحكم مستلزم في الجملة ^{منه}
 الشيء الفلاني وشككنا في أن الشيء الآخر أيضاً من بل لا يمتنع لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى فظهر ما
 ذكره الخالف في المقامين ^{مكره} وقال المحقق السبكي في الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق المذكور
 الذي سلبه إطلاقه عنه بعد ما جزمه بالمضاف والخبر بأن الماء المضاف قبل مزاجه بالكر كان نجاساً فيجب الحكم
 المذكور إلى أن يثبت الأثر لأن اليقين لا ينقض إلا باليقين وإذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج بغير منه نجاسة الجميع لأن الكر
 المعروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه بفعل ذلك المضاف المنزج به وبوجوده على أن استمرار الحكم نابع له لا لا الدليل
 الدال على الحكم فإذا دل الدليل على استمراره كان ثابتاً لا فلا فمهما دلل الاجماع على استمراره نجاسته في الماء المضاف
 إلى زمان ملائمة مع الماء الكثير حكماً بوجوب الملافة فالحكم بخلافه ثابتاً لاستمراره يحتاج إلى دليل لا يوفق إليه
 جفته في محضر زادة ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بأدلة بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار الحكم اليقين
 ما لم يثبت الأثر لأن قول الخصم أن الحكم الشرعي لا يتعلق باليقين أما أن يكون مستلزمًا لثبوت الدليل لا على الاستمرار
 بظاهره لا دل على الأول فالثبات في رضى على اسم الأول وأثبت أن الشيء الفلاني يقع الحكم لكن وضع الشك في حيز
 الرابع والثاني ثبت أن الشيء الفلاني واقع للحكم لكن معناه يجعل موضع الشك في كون بعض الأشياء هل هو فرد ولا
 والثالث أن معناه معلوم وليس يجعل موضع الشك في أنصاف بعض الأشياء بكونه فرداً له عارض كونه على اعتبار
 منعده ولو عرفت ذلك الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو واقع للحكم المذكور أم لا ولا يجوز المذکور أن يدل على
 النهي عن النقض بالشك وإنما يعمل ذلك في الصورة الأولى من تلك الصور لا بد من غيرهما من الصور لأن
 في غيرهما من الصور لو نقض الحكم بوجود الأمر لكان الشك في كونه واقعاً لو كان النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين
 بوجود ما يثبت في كونه واقعاً أو باليقين بوجود ما يثبت في استمرار الحكم معك لا بالشك فإن الشك في تلك الصور
 حاصل من قبل ولم يكن بسببه نقض وإنما حصل النقض من اليقين بوجود ما يثبت في كونه واقعاً للحكم بسبب ^{الشيء}
 أنما يستدل إلى العلة الثابتة أو الجزئية الآخر منها فلا يكون في تلك الصور نقض للحكم اليقيني بالشك وإنما يكون ذلك
 في صورة خاصة غير هاتئنا عموم في الجزئية الآخر ما ذكره وهو ما يدل على أنه لا يجوز العمل بالاستصحاب في بعض الصور
 التي هو ما علم الرابع ولكن الشك في وجوده وبطلان من روى في غير هذا الموضع نفى حجة الاستصحاب في الأمور الخارجية

مطلقا فاحصل الاقوال يرجع الى ثمانية الاول المجتهد مطلقا الثاني عدمها الثالث المجتهد في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجة
 الرابع العكس الخامس المجتهد في نفس الحكم الشرعي اذا ثبت لغير الاجماع السادس المجتهد فيه اذا كان وضعيا دون غيره السابع
 المجتهد فيه اذا كان مستمرا الى غاية مقتضى وحصل الشك في حصول الغاية الثامن المجتهد فيه اذا كان الشك في حصول الاول
 المعلوم الرافعة لا غير الاظهر هو القول بالمجتهد مطلقا هو ظاهر اكثر المناخرين لتساوي وجه من الادلة الاولى ان
 الوجدان التسليم بحكم بان ما تحقق وجوده او عدمه في حال اذني وقت ولم يحصل الظن بطر عارض بغيره فهو مظنون اليقينا
 وعلى هذا الظن بناء العالم واساس عيش بني آدم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار والبيتا وارسال المنكح
 الى الامكنة البعيدة والمسافة الى الخراب والبلاد الواقعة في السواحل والقرى وغيرها لك تاجر تكتبه لغيره الا ان
 من دون لزوم سفير ومقتضى عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول في الان السابق لان ما ثبت جازان بدوم
 ان لا بدوم بل انما نشنا الامور الخارجة من الاعداد والموجودات وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاول غالباً
 على حسب عدد احوالها ونفاذها في مزاياها فكم يعلم حالها وجدانها في الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من
 انواع الممكنات بلا حظ من زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب فيه افراد ذلك النوع فالاستعداد والحاصل المجددان القوية
 ببقائه مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للشيء ببقائه مقدارا منه وللغير مقدارا اخر وللغير مقدارا
 اخر ولدوا القربى والبقى والذباب مقدارا اخر وكذا للوطيرة في الصيف والشاء وهكذا فتمت ما حملنا من الاول
 اثبات الاستمرار في الجملة الثانية اثبات مقدار الاستمرار فيها يحمل من الممكنات الفارة ثبتت ظن الاستمرار في الجملة
 بملاحظة حال غلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدارها من الاستمرار بملاحظة حال النوع
 هو من جملتها فان الحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة ملاحظة
 مطلق الاحكام الصادرة عن المولى الى العبد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا ادونا التكلم في
 استصحاب الحكم الشرعي فخذ الظن الذي ارجعناه من ملاحظة غلب الاحكام الشرعية لانه لا ينسب والا فربما لا ينسب
 امكن ذلك بملاحظة احكام سائر المولى عزائم سائر العبادات ثم ان الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام الشرعية
 محصلة تارة في غلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب ليلها الاول بمعنى انه ليس احكامه انية مختصة بان الصدور بل بينهم
 من حال من جهة اخر رجح عن الدليل انه يرد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلائل الحكم الاول على الاستمرار اذا
 رتبنا منه في مواضع غير عديدة انه انكفى حين ابداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان
 من الامر الاول الاستمرار فيحكم فيما لم يظهر له من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ويقول ان مراده هنا انهم من الامر
 الاستمرار الحاقا بالاغلب فيحصل الظن بالدليل وهو قول الشئ بالاستمرار ولكن الكلام في موضوعات الاحكام
 الامور الخارجة فان غلب البقاء بوقت الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال ولما لم يكن وجود الممكن الا بوقت
 علمه التامة فنعلم ان غالب الموجودات المستمرة علمها موجودة اما يكون علمه الوجود هي علمه البقاء على حسب مقتضى
 المعلولات وبجدة العلم للبقاء بل يمكن ان يكون ذلك في الحكم الشرعي انهم فانه كما يمكن ان يكون علمه البقاء هو
 الامر الاول وكان الغرض من الخارجة كاشفة عنه يمكن ان يكون علمه الاستمرار شيئا اخر وهو فضل الفرائض الخارجة
 من تخصيص اخر واجماع على الاستمرار وتحو ذلك والحاصل ان العلم هو اثبات الظن بالبقاء في كل ما ثبت وقد
 اثبتناه من الضرورة والوجدان ومنكره مكابر ولا يثبتنا اثبات السبب باعث على الظن وان كان الظن هو الغلبة
 على حسب تفاوت العادة المستند حصولها الى علل تلك الافراد والحاصل انما الدليل بالبحث اثبات حجة هذا الظن

الحكم

مجة

ثلاثة

الدليل الثاني
الأخبار

والشك في ان
يقين ان
عليه وصو

فان عدم نقض
بطلان
الطبيع لا
افرادها
نقص
بشئ من افراد

وجه البعد ان
الاستغراق
العدم موضوع
الحكم
الجميع
ليس لام
فعل
الاجزاء
عن الاستغراق

الانواع ما ذكره
الماضية
ولذا
فنعلم
اجزاء
بالشك

نظر الى ان الاصل حصة العمل بالنظر الا ما خرج بالدليل وقد بينا سابقا في مباحث الاختصاصية ان الجهد المقدم الا
ما اخرج الدليل ان هذا الاصل غير مسلم فان دليله ان كان هو الاجماع فهو بما نحن فيه ثم اذ هو اول الكلام وان كان
ظواهر الايات والاحاديث فان كان دليله على صحة تلك الظواهر لاجماع منجتها بما نحن فيه اول الكلام وان كان غير فان
هو دعوى القطع بسبب وزعمها فبانه ان غايته نواز معنى اللفظ في الجملة لا عموم اذ دعوى القطع بالمعنى كلية
بما نحن فيه ثم وان كان دعوى الظن والظاهر فاقى دليل على صحة الظن الجهد هو موجود بما نحن فيه وقد ذكرنا
ثم غنيته عن الاعادة واجمعها واما ما استدل به الآخرون من ان ما ثبت في ام هو كلام خال عن التصيل وغايته
لوجه ما ذكره المحقق في المقتضى الحكم الاول ثابت في الحكم والعارض لا يصلح دافعا له فيجب الحكم بشئ في الثاني
اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلا نأكل على هذا الشرط واما ان العارض لا يصلح دافعا له فلا نأكل العارض اما
احتمال تجد ما يوجب والى الحكم لكن احتمال ذلك بعارضة احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بما يلبس في الحكم
الثابت بجماع راضع وانك حينئذ ان مقتضى الحكم الاول ان لم يكن مقتضيا حتى في الاراد للاختصاص فلا معنى
للاستغراق بل هو محض التصرف في كون مقتضيا في الاول فقط فلا معنى لاختصاصه في غيره وانما هو مقتضيا
في الجملة فتساوى احتمال وجوده في راضع وعدمه في راضع فلا ينفق في اثبات الحكم في الاول للاختصاص من جهة المقتضى
عدم المقتضى هو مقتضى الحكم كما مر في الاشارة الثانية الاخبار المستفظة من ان ثبوت الدالة على صحة عمومها مثل
مجرد زاده عن الباقر قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء او يوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زيدا
فذا نيام العين كالبصم لا ينام الاذن فاذا نأكل العين والاذن والقلب يجب الوضوء فلو كان حرك على جنبه شئ
وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقظ انما نأكل من ذلك امرين والا فانه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين
بالشك بل لا يكتفي بنقضه بيقين آخر واليقين والثقة في الحديث يحولان على العمومات على ما اخبرناه في محله من كون
الحكم باللام معتقدا في غير بعض الجوز فليكن الاحكام بالطابع فواضح انك تفكك الطبيعة عن الاثر واما
على القول بالاشراك او على القول بالاحكام بالطابع فعدم الغلبة على القول بالحاشي المعين واستلزام ارادة فردنا
الاغراء بالمثل يعين العمل على الاستغراق ولا يرد عليه ان يصير من باب دفع الاجاب الكلي لو وقع في جزئية التولية
بعد من اللفظ ويقتضيه التاكيد بقوله لا ينافي من بالبحر كل خيال مخور مع ان كون قوله لا ينقض اليقين
بالشك في قوة الكبرى المكتبة لاثبات الطابع يعين ذلك يتم وجعل الكبرى منزلة على زاده يعين الوضوء بعد
قوله فانه على يقين من وضوءه على ذلك فيكون الكبرى بمنزلة التكرار ومن ذلك يعلم ان القول بان سبق حكمه
الوضوء يمكن ان يصير منه للمعتمد بطلان عليه ايضا بعد ما مع ملاحظة ان المعهود هو الشخص لا نوع يعين الوضوء
الا ان يكتسب منه نوع استخدام وهو خلاف الظاهر والحاصل انه لا يحسن الاشكال في العموم في اليقين ولكن لفظا ذلك
لانه تابع لليقين والمفهوم من الكلام ان موضوعها واحد وهذا كما كان من البداهة الاولى عدم اجماع اليقين
والشك في شئ واحد بل لا الظن والشك ايضا فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره معنى عدم جواز نقض اليقين بالشك
عدم جواز نقض حكم اليقين فلما كان حكم الوضوء في حال يقينه هو جواز الدخول في الصلوة مثلا لا يجوز نقضه
بالشك في الوضوء ثم انك اذا تأملت في نفي الحديث تعلم ان نظر الامام في نفي تحقق التوم في الخارج ليدل
من نظره الى اثبات الظاهر وتوجهه الى بيان ما يحقق التوم وغلبته باستلزامه على القلب لاذن دون العين
فقط بعد ان اقر اعين اليقين في الامور الخارجية اي وان كان من اسباب الامور الشرعية فلا وجه للقول بخصيص
الحدث

بمعنى انما
الاحكام الشرعية
الذي في قول الامور الخارجية

هذا ايضا يرجع بالآخر الى عدم نقض شئ في افراد ماهية اليقين
بشئ من افراد ماهية الشك يدعى

وعدمه كما اخاره اولاً كما قد يظن بل الى التفصيل في الصورة الاولى الكفر بين الشك في كون الشيء فرداً من افراد المزيل
كون العلم بكونه ما هيته واحده والشك في تعدد ما هيته المزيل ولم يفرغ لبيان الكفر وسببته واما ما ذكره المحقق
الشيخ في كونه من الكفر بين الاشياء المذكورة في كلامه فهو ان لا يرجع الى محصل فليذكر اولاً امثلة للصورة المذكورة ثم يفرغ
لابطال الكفر فقال الاول اشهر علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واسمها نجاسة البدن والثوب مع الشك
في الغسل ومثال الثاني اشهر الطهارة الى ان ما ان الحث مع الشك في كون المذي حدثاً اذا حصل المذي من جهة غرض
الادلة واسمها نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء السيل المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث
كل شيء مجهول الحال لكنه حلال وحرام فهو حلال حتى يغرب ثم حرام فان الحلال والحرام ما هيته معلومان وافرادهما
الواقعة انهم معلومة متعينة في من الواقع بحيث لو علم انه معصوب بغير ان حرام ولو علم انه من المباحات لاصلته الى
من دون تعدد ان حلال لكن بسبب اختلاف الاشياء الخارجيين اللذين اوجبا تعدد المعرفة لا يعلم ان هذا الشيء
الموجود المجهول الحال فرد من احدى الصنفين ومنصف بينهما ومثال الرابع الشك في كون اشكاله الكلب بالملح اذا وقع
في الملح مظهر او قول ان دلالة الحجر على الاشياء الاربعة واضحه ولا احتصاص له بالصورة الاولى فان كل ذلك من
موارد نفى اليقين بالشك فلو دلل انما حصل النقص اليقين بوجود ما يشك الى اخرجه ان المبادىء من الحجرات
موضوع الشك واليقين ومورد هاشي واحد فاليقين بوجود المذي مثلاً لم يرد على اليقين بالطهارة بل بما امر ان
متعاربان فالشك واليقين كل ما لا يتدان بالخط بالشبهة الى الطهارة فلو لم يكن يقين بين الصورتين وجود المذي بعون
اليقين لما كان يستنبع شك بزوال الطهارة التي كانت يقينية فقد صدق نواردها على موضع واحد وهكذا اخرجه من
قوله فان الشك في تلك الصورة كان حاصل من قبل اه مبته ان ما كان حاصل من قبل هو الشك في كون نوع هذا الشيء
نوع ذلك الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص فانما حصل بخص الشك الحاصل من جهة يقين حصول هذا الشيء الخاص فان
حصول ما هو مشكوك في كونه من الارتفاع مثلزم للشك في رفع الحكم الخاص بحصوله الخاص وهذا الشك لم يكن قبل
ضد وان اليقين انقضى بالشك لا باليقين وهذا ظاهراً ومما ذكرنا ظهراً ان لعلنا التامة والجمع الاخرها هو الشك بسبب
عن هذا اليقين لا نفس اليقين وصحيفة الاخرى هي المذكورة في باب كتاب الطهارة من باب وهي طويلة وفيها مواضع
الدلالة مما يفر من صحفة النقطة وصحيفة الاخرى ايضاً هي المذكورة من باب السهو في الثالث والاربع في الكافي في
عليه السلام واذا لم يد في ذلك هو في رابع وقد احرز الثالث فام فاضاف اليها الاخرى ولا شيء عليه ولا ينفذ اليقين
بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينفذ الشك باليقين ويتم على اليقين يقينية عليه ولا
بالشك في حال من الاحال ان يماروا الشيخ رة عن الصغار عن علي بن محمد النخاشا قال كتبنا اليه واما بالمدينة عن ابو
الذي اشك فيه من مضاهل مضاهل ام لا فكتبنا اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرقبة وفطر للرقبة وصاروا العلامة
الجلوس في الجار في باب من اشك في شيء من افعال الوضوء عن الخصا عن ابيه عن عبد الله عن محمد بن عيسى
عن الفضل بن محمد عن حماد عن ابي بصير عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله قال قال امير المؤمنين من كان يقين
في شك فليمتص على يقينه فان الشك لا ينفذ اليقين وفي اخر الخط وفي حديث الاربعاء عن الباقر عن امير المؤمنين
من كان على يقين في شك فليمتص على يقينه فان الشك لا ينفذ اليقين وعن النجاشي ان امير المؤمنين قال من كان على يقين
فاصابه الشك فليمتص على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر غايته الوثاق والاعتبار على طريفة
القدماء وان لم يكن صحيحاً بزم المناخرين واعتمد عليه الكليني وذكر اكثر اجرائه منفردة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر

الحديث انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع اعتضادهما بغيرهما من الاخبار الصحيحة ودليل العقل بجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح
 المتأخرين بكثرة الثالث الروايات الكثيرة الدالة عليها باجماعها فانها وان كانت فاردة في موارد خاصة لكن استقرارها
 والناسل فيها يورث الظن القوي بان العلم في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق وهذا ليس من الغياس في شيء
 بل في كل من الروايات اشعار بالعلم لم نقل باستقلاله في ذلك فلا اقل من انه يعبد ظنا ضعيفا بها فاذا اجمع الظن
 الضعيف بقوى غائبة القوة وبصدق علمه انظر حصل من كلام الله لا من التردد والدوران او نحوهما وان شئت
 جعلته من عموم ظن الجهد الذي اثبتنا محضه والفرق بينه وبين الدليل الاول ان العمدة في الاول الظن الحاصل بسبب وجود
 الحكم في الآن السابق وقباحت في هذه النظر الحاصل من تلك الاخبار وبان العلم على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن
 منظونا في نفسه ويدها في بين فمن الروايات قول الصادق في موثقه عار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قد زود قوله
 بظرف متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قد زود وجرا نظبا منها على الاستصحابا ظاهرا في جعلنا المراد ان كل شيء وكل ماء
 يحكم بطهارته حتى يحصل العلم باصابته ما يعلم انه نجس اياه مثل الشك في اصابته البول للشوب والماء هناك معيانا فورا
 يمكن حمل الروايتين عليه فانظر قوله في كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على علمه على التمسك
 في الموضوع ان الاشياء والاباء بعضها منصف في الخارج بالتجاسه الواقعة التي يعلم ان ماله بها نجس وبعضها غير منصف
 بها ولكن اشبه حاله من الافراد انه من انهما فنقول ان الشيء المجهول الحال والماء المجهول يحكم بانه طاهر وانما من حيث
 انه مجهول الحال وظاهر من حيث هو هذا الفرق يحصل العلم بانه هو الفرق الغير على علمه على الشبهة في الحكم الشرعي فنقول
 ان هذا الشيء المشبه الحكم في انه نجس ام لا مثل العيص العنبي بعد الثقبان والجميم الملائق له هل حكمه الشرعي بالخصوص الطاهر
 او التجاسه فهو طاهر حتى تعلم انه قد زود من هذا الباب استدل بعضهم على عدم نجس الماء القليل بل ذات التجاسه
 كل ماء طاهر حتى تعلم انه قد زود وهذا المعنى بعد المعنى الثالث من اللفظ وتوضيح المقام ان قوله في كل شيء نظيف حتى تعلم
 انه قد زود معناه الثالث الاول كل جز في حقيقته من الاشياء علم طهارته سابقا واما شرعا فهو محكوم بطهارته حتى تعلم انه
 صار قد زودا بل ذاتا نجسه شرعا كما اذا شك عند ترش البول في اصابته الشوب الثاني كل جز في حقيقته لم يعلم انه هل هو
 من الاشياء التي انصفت بالتجاسه بسبب ملاقاتها للتجاسه ام من الاشياء الباقية على طهارتها فيحكم بكونه من الاشياء
 الباقية على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي انصفت بالتجاسه كالواشبه الشوب النجس بالشوب الطاهر وكل الكلا
 فيما لو اشبه الجز في الطاهر العنبي نجس العنبي كالعذرة المترددة بين عذرة الانسان وعذرة البقرة الثالث كل
 مجهول الحكم بكيفية وبشخصه جميعا المجهول ان يكون حكمه حكم الاعيان التجس بالذات بكيفية كالكلب العذرة او حكمه
 الاعيان الطاهرة بالذات بكيفية كالغنم والظبي ذلك مثل ان اوى فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكل المعنى الثالث في
 قوله في كل ماء طاهر حتى تعلم انه قد زود والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين لزوم المفهوم الكلي في ذلك الشيء هنا
 اذا جهل ان لم يتعلق بحكم الجز في من حيث انه جز في بل من حيث انه كلي او فرد لكل نظير قوله في كل شيء مطلق حتى يرد فيه في كلا
 الاولين ولكن لم يغير هنا العلم بالتجاسه من حيث الشوب من الدليل الشرعي على الوجه الكلي بخلاف السابقين فان العلم
 انما يحصل من الامور الخارجية كالبيت والفرق في هذا من جملة الشبهة في الحكم والتسايفان من جملة الشبهة في الموضوع
 عرف هذا وظهر لك الفرق بين المتاعرف ان المتاعرف متعارفة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا في المطلق واحد كاحققناه
 في اوائل الكتاب في القول بان كل شيء عام فابل لارادة الكل والجز في ذلك العلم بطل العلم بالكل والجز في فتح ارادة معق
 عام يندرج الكل فيصالح مع تفاوت اضافة الطهارة والعذرة الى الاشياء ولكن سبب العلم وكذا بان كلام المعصوم

الحال

شبه

منزل على موارد حلجان المكلفين وقد يختلف موارد الحاجات فقد يمكن ان ياد بسبب موضع الحاجات ان كل شيء ظاهر ظاهر
 باليقين السابق حتى يعلم من الخارج ملائمة النجاسة وان كل شيء مشبه بين امور طاهرة ونجسة فيحكم بالثبوت من الاشياء الطاهرة
 حتى يعلم من الخارج ان من الاشياء النجسة وان كل شيء يجهل ان يكون حكمه الشرعي الطهارة والنجاسة فيحكم ان طاهر حتى يعلم
 من جانب الشرع ان حكمه النجاسة مع ان المعنى الثالث لها واصل البراءة وقد عرفت اشراط العمل بها بالنظر والبحث في
 بخلاف المعنيين الاولين والثانية ظاهرة في البناء على الطهارة من دون الفحص وهو سلب المعنيين الاولين لا المعنى الثالث
 لا من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث الفحص داخل المعنيين الاولين في الثالث بان يثق كل شيء مجهول طاهر
 ونجاسة سواء كان كائنا وى والفارة كالحجم الطاهر المشكوك الملا فان بالفحص وكاحدا لا يابن المشبهين فهو طاهر
 يعلم من التمسك فبصير الكل من باب الجمل بالحكم الشرعي لا ينافي شيء منها لزوم الفحص عن الدليل في غاية البعد من اللفظ والمعنى
 والحاصل ان الجها لا يحكم الشرعي ما جهل به من حيث المخصوص او جهل به من حيث اشباه الحكم في المخصوص بعد رصود
 في كل من المشبهين او جهل به مضمرة مطلقه ولكن العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجها لا ينافي في ارادة كل منها
 من ذكر لفظ يدل عليه فلا بد ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول ظاهر العموم هو العموم الانفرادي واردة الاشياء
 لا الانواع فليس بظاهر ارادة الكل ولا الجزئية بل خصة الكل فهو يرجع الى المعنيين الاولين والثاني اظهر مما لا شك
 به على المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المبادى العلم هو اليقين الواقعى الغالبية يحصل في الموضوع بالحكم
 فان العلم بالحكم الشرعي فالباب انما هو من الادلة الظنية فانه لا مركبة او واجب العمل وهو لا يوجب العلمية الحقيقية ولكن
 قال في بيان الحكم الجهمول محض كل شيء مطلق حتى يرد فيه حتى لا يحضر يعلم ان حرام مع ان عمله على المعنى الثالث مع رور
 قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه حتى يحكم على المعنى الاول مع ما ورد من الاجاد والذلة على عدم جواز نقض اليقين بال
 يشبه انك لا بد بخلاف ارادة المعنى الثاني فانه ناسي كيان الحمل في قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال وما
 بعد ارادة المعنى الاول وبقر المعنى الثاني ان الظن ان لفظ قد رصفه مشبهه والذلة على الثبوت مناسبة لارادة ما
 ثبت فدار به بالذات وبسبب ثابة لا غلظا من مفيد تجد حصول القدره فيقيد ان شك انما هو في ان الشيء
 هو الظاهر والقدره في ان الشيء حصل له فداره ام لا وحاصل المقام ان ارادة معني عام لبشيل المعنى الثالث لا
 يمكن الا مع النجوس والتكليف الذي لا يناسب استدلال والحمل على المعنى الثالث من الاولين بعيد لفظا ومعنى
 ارادة المعنى الاول دون الثاني ومنهم هذا المرام يحتاج الى مثل تأتم ثم يرجع الى ما كنا فيه فنقول ان انظبان الرتبة
 بالمعنى الاول على الاستصحابا ظاهر ولكن على المعنيين الاخيرين لكنهما يرجعان الى استصحابا حال العقل وهو البراءة
 الاصلية واما المعنى الاول فيمكن جعل عليه وعلى استصحابا حال الشرع اذا علم طهارة سابقا شرعا ومنها صحة
 انبئان الدالة على طهارة الثوب الذي عان الذمى عدم وجود غسله لانه عاده طاهر لم يشبه نجاسة وقد
 من صحة الاخرى في شبهة الموضوع وما في معناها الى غير ذلك من الروايات التي اربع اثبتت الاجماع على اعتبارها في بعض
 المسائل كبشيق الطهارة والشك في الحدث وعكسه وينفق طهارة الثوب الجسد والشك في نجاستها طهارة رتبة
 الشاهد على ما شهد به ما لم يعلم راضها والحكم ببقاء علاقة الزوجية في المفقود وكذا الحال وغسل نصيب من البراءة في ذلك
 مما لا يحصى فيكون حجة لان علمهم بها هو اليقين التام فيجب العمل بما تحققت علمه او لانه اذا ثبت محض في بعض
 المسائل فلا فاقبل بالفصل وورد عليه بان العلة لعلمها كانت في خصوصها انصرا واجماع او غير ذلك فتدعى العلية
 وكذا تدعى الاجماع الكتاب اذ هي اتم ان ثبت ان علمهم اما كان من جهة الاستصحاب الانصاف ملائمة هذه

بيان حجة النافين

الكثرة يورث الظن القوي ولم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب بالجملة الملازمة التي ذكرنا سابقا مع اجتماعها لا
 يفي بها مجال الشك والريب في حجة الاستصحاب جواز الاعتماد عليه وحيث النافون بالاثبات والاحبار والدا
 على حجة العمل بالظن الا ما اخرجنا الدليل على حجة هذا الظن ولانه لا يجوز اثبات المسائل الاصولية باخبار الاحاد ولا دليل
 وبما منع بعضهم حصول الظن عنه ايضا فقد عرفت الجواب عن ادلة حجة العمل بالظن في باب خبر الواحد واثبات حجة خبر الواحد
 مع انك قد عرفت دلالة الاخبار عليه ايضا بل الحق ان حجة الاخبار ايضا لا تثبت الا باثبات حجة خبر الواحد كاثباته
 واما ان المسئلة الاصولية لا تثبت بالظن فقد عرفت ان التحقيق خلافه ايضا واما انكار حصول الظن منه فمع انه
 مكابر لا يلبس بالجواب مدفوع بعدم الاحتياج اليه نظر الى الاخبار ايضا حيث القول بالحجة في نفس الحكم الشرعي
 دون الامور الخارجية فهو دليل النافين من منع حجة مطلق الظن ونفي الظن وقمع دلالة الاخبار فانه لا يظن شمولها
 للامور الخارجية مثل بطون التوبة نحوها اذ بعيد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكما
 شرعيا وان كان يمكن ان يصير مثاء الحكم الشرعي العرفي ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج بها هكذا في المنع من
 الخواص في حاشية شرح الدرر من قال وهذا ما يوافق الاستصحاب في الامور الخارجية لا غير وقول وقبر
 ان البين والشك عامتان شامليان رواية الخطا وبعد كون المراد بيان حكم الامور الخارجية سيما اذا كان مسئلا
 للاحكام الشرعية ثم مع ان عدم جواز نقض البين في كلامه كما يرجع في الظاهر عن الحديث والبحث الى بقاء الظاهر
 بالمعنيين فيرجع الى عدم التجاسه وعدم وصول الخبر وعدم حصول ما يوجب الحديث ايضا كالنوم وغيره كما لا يخفى على
 من تأمل في الروايات مثل ما في صحيح زرارة قلت ان راسه في ثوب انا في الصلوة قال نقض الصلوة وبعد اذ شكك
 في موضع منه ثم راسه وان لم شك ثم راسه وجبا فطقت الصلوة وغسلته ثم سبب على الصلوة لانك لا تدري هل
 وقع عليك فليس ينبغي ان ينقض البين بالشك الحديث بل قال الحديث الرابع الحكم الشرعي في كتاب الفصول المتمة في
اصول الاثر بعد ما ذكر في من الاخبار التي ذكرنا قول هذه الاحاديث لا تدل على حجة الاستصحاب في نفس
 الحكم الشرعي اتمنا ذلك عليه في موضوعاته ومعلقاته كخبر حديث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث وطلوع المصباح
 او غروب الشمس او تحريم ملك او نكاح او زوالها ونحو ذلك كما هو من احاديث المستلذين وقد حقه في الفوائد الطولية
اقول ويظهر مما ذكرنا من اجرة القول بالعكس جوابه ايضا وحيث القول بنفي الحجة في الحكم الشرعي اذ ثبت من
 الاجماع ان ثبوت الحكم في الان المناظر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الان المناظر ايضا لما حصل هنا خلا
 فالتحالف في مسئلة المتيتم الذي صاب الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب
 المضي في الحال الاول وهو ما قبل رؤية الماء والالكان الخالف خالف الاجماع واذا لم يثبت الاجماع والمفروض
 دليل اخر على الاستصحاب فلا يثبت الحكم السابق في الان المناظر وقبيل ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم من
 الاجماع ايضا اذ لو كان النص الدال على ثبوت الحكم في الان الاول شاملا للان المناظر بعمومه فهذا استدلال بالقول
 لا بالاستصحاب ان لم يكن منه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم في الان المناظر وهذا الدليل اتمنا بناسب القول
 بنفي حجة الاستصحاب قط لا التفصيل والحل اننا لا نقول في صورة استصحابها ان الاجماع ان الاجماع موجود في
 الان المناظر ولا نقول بانه لا يثبت ان يكون المسئلة في الان المناظر ايضا اجابة بل نقول ان الاجماع ايضا كالنصر كما
 من حكمه واضحا وجب صدور الحكم عن التمسك بثبوت الحكم ولم يثبت ثبوت الحكم بالان الاول بان يكون الاجماع
 لان الاول وعدم انضمام الان الاخر اليه وكلما التمسك بالاثبات مطلق الحكم في الان الاول وهو لا يثبت

المفروض

اخضاعه ثم لا نقول بان علمه حصوله في الاوان المتأخره هو حصوله في الان الاول لعدم الدليل على ذلك بل
 نقول ان الظن حاصل بقاء ما ثبت في الان الاول نظر الى ملاحظة اغلب الموارد فينبغي ذلك الظن ثم يكشف ذلك
 عن كون مراد الشك في اثنان الحكم هو اثنان مستمر كما اشترنا سابقا ولا ينفك في ذلك بين ما ثبت بالاجماع عن
 وجوب التفصيل في الحكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهوره من جهة لا يحتاج الى البيان فذلك مع جوابه عما حجة
 القول بحجية اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معتقده دون غيره فقد عرفت مما نقلناه عن شرح الدليل
 وحاصله ان الدليل على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معتقده في الواقع بدون اشتراط العلم بها امران احدهما
 الاخبار بالحكمة بعد جواز نقض اليقين بالشك والثاني انه لا يحصل بالامثال الا باستصحاب حصول اليقين
 بالغاية وذلك في الوجوب التحريم وما يستلزمهما من الاحكام الوضعية ظاهرة في امثلة الاباح وما يستلزمها من الاحكام
 الوضعية فلا بد من عدم اعتقاد ابا حنيفة بوجوب عدم امثال امر الله نعم فان الاعتقاد بما سننه واجب كما كان او حيا
 او غيرهما ولعل نظرهم الى ان اشتغال الذمة مستصحب وشغل الذمة اليقينية مستدع لمصلحة البراءة اليقينية بالاجماع
 كما ادعاه بعضهم ورفع الاشتغال لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية اليقينية فالتكليف به امران نفس الحكم واجرا
 الى غاية ولا يحصل الامثال الا بانها معا فلا بد من علمه ما قبل ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم
 في الواقع مع الشك في تحققه بعد قضاء زمان لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي جرى القوم فيه الاستصحاب في
 ان الدليل الحكم بحتم ان يرد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وان يرد منه وجوده فيه ولا
 يحصل اليقين بالبراءة الا بالامثال في زمان شك فيه فان الاثبات الى الغاية جزء المأمور به مثلا فيما فرضه فلا
 فرض استصحاب القوم في استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولا ما قبل ان يحصل القطع والظن
 بالامثال انما يلزم مع القطع والظن بثبوت التكليف في زمان شك ليس شيء منها حاصل الاثبات فنقول لا حجة
 الى دليل اخر يدل على ثبوت التكليف في ان الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامثال به الا بانها
 جميع اجزاء سواء بقي اليقين بالتكليف او الظن او الشك والحاصل ان الاستصحاب ان يمكن فرض تحققة فيما نحن فيه
 لكنه لا حاجة الى تحققة ولا التمسك به وذلك نظر اصل البراءة فكما اننا اذا ثبت رفع التكليف حوشت التكليف
 سواء اعتبر استصحابا ام لا فاشغل الذمة ايضا بقبضه برأها سواء اعتبر استصحابا ام لا وانما كيف يحصل الامثال
 مع ان المعبر في رفع شغل الذمة اليقينية هو اليقين بالرفع بثبوتها على كفاية الظن الاجتهادي لكنه هو بمنزلة اليقين
 فلو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة بظن غير فيكفي في الامثال وهذا كلام سابق مطلق التكليف اثباتا
 ولا اخضاع له باستمرار الحكم وعدمه قال في شرح سر بعد كلام في هذا المقام والحاصل انه اذا ورد نص واجماع على
 شيء معين مثلا معلوم عندنا او بثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن
 بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامثال ولا يكف الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان
 يحصل العلم والظن بوجود ذلك الغاية المعلومة فلا يكف الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص
 واجماع على وجوب شيء معين في الواقع مرده في نظرنا بين امور وتعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم
 الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معتقده في الواقع مرده عندنا بين اشياء وتعلم ايضا عدم اشتراط العلم مثلا
 بحكم الحكم بوجوب تلك الاشياء المرده فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكف الاثبات
 بشيء واحد منها في سقوط التكليف فكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب

معني في الواقع مجهول عندنا او اشياء كان او غايه معينه في الواقع مجهول عندنا ارغابات كل سواء ايضا تحقق
 فله مشترك بين تلك الاشياء والغايات وبنائها بالكلية واما اذا لم يكن كل بل ورد نص مثلا على ان الواجب
 الغلاف ونص اخر على ان ذلك الواجب شيء اخر اذهب بعض الامر الى جوابي والاخر الى جوابي اخر و
 وظهر بالنص والاجماع في الصورين ان ترك ذنبك الشين معاكيب خفاف العقاب فتح لم ينظم وجوب الانان
 معاني تحقيق الامثال بل انظر الاكتفاء بواحد منها سواء اشتركا في امر او بنائها بالكلية وكان الحكم في شئ الحكم
 الى الغايه اقول قد اشارنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور على هذا الكلام في البحث السابق ووردنا على
 ما نقلنا من بعض كلامه في شرح ما يدعيه نفسه هنا بقوله وتعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشئ من العلم
 بذلك الشيء فلا حظ واما مل هذا ولكن التميز بين الموارد ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب في لزوم العمل على
 الاستغال حتى يحصل البعق بالبرهه وان المكلف في المرتبه من امور هل هو احدها المعين عند الله عليهم عندنا
 او المكلف بان لا يترك مجموع الحملان يكفي الانبان ببعض احوالهم شكل والتحق ان اثبات الاول في غايه الصعوبه
 غايه التدرج ان لم نقل بان غير محقق وكان الكلام في الامر المستلزم غايه معينه عند الله مبهمة عندنا ووردنا في بعض
 الامثلة في البحث السابق ونقول هنا انهم لو استدلكوا لثبات وجوب ثلثه اجاز في الاستصحاب بان حكم التجانس منتهى الى
 حصول المطهر الشرعي والاجماع ولم يحقق المطهر الا بالثلاثه فيقول ان الاجماع على ان التجانس ثابت الى ان يحصل المطهر
 الشرعي بل انما نسلم على ان الصلوه لا تقع بعد النعوط الا مع حصول احد من اشياء ثلثه اما الفصل بالماء او
 ثلثه اجزاء طاهره او المتنجس بطاهر فلو قال الاجماع ثبت على وجوب شئ وهو احدها المعين عند الله عليهم عندنا
 فيقول الاجماع على ذلك ثم بل انما نسلم الاجماع على ان ترك مجموع ثلثه موجب للعقاب هكذا في كل ما يرد عليك
 بالاجزاء في كل مورد خاص والعمل على مقتضاها ان ما ذكرنا من تحقيق الخواص في مواضعها اختاره المحقق
 في كل ما يرد بعد ما اختاره ولا يجنب الاستصحاب قط واستحسنه صاحب المعالمه الا انه قال هذا رجوع عن القول
 بالاستصحاب فان راد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد خمس وان راد الرجوع عنه قط كما هو كذا
 فهو غير صحيح لما ظهر لك انه انما انما الحكم في زمان الشك في الاسم وهذا معنى الاستصحاب مما تجده القول
 وجوابه فيظهر مما ذكرنا مفصلا فلا يغيب ويتبع هنا التنبيه لمورد الاركان الاستصحاب في الموضوع وحكمه في
 مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغايه فيه فلا بد من التام في انه كل او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكما او
 مفهوم ما كليا مراد بين مورد قد يكون جزئيا حقيقيا معينا وبذلك يتفاوت الحال وقد يختلف افراد الحكم في قابلية الامتداد
 ومقداره فالاستصحاب ينصرف الى اقلها استعداد الامتداد وههنا الطبقة العجيبة ان اذكرها من باب الفرع على
 الاصل كما هي الغايه نعم ببركة دين الاسلام والصادق عليهم الصلوة والسلام هو ان بعض سائر الفضائل الاكبر
 من اصحابنا اذكر في حكاية ملجى بنو وبين احد من اهل الكتاب من اليهود والنصارى من انه تمسك بان المسلمين في
 نبوة بنينا فحق وهم متفقون على حقيقته ونبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يشوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجاب بما هو
 من ان لا اتم نبوة بنى لا يقول نبوة محمد موسى وعيسى الذي يقول نبوته اليهود والنصارى نحن لا نعنفه بل
 بموسى وعيسى الذي اخبر عن نبوة محمد وصدق وهذا مضمون ما ذكره الرضا في جواب الجاثليق فانه قال له ما
 نقول في نبوة عيسى وكما به هل شكر منها شيئا قال الرضا انا مقرر نبوة عيسى وكما به وما بشر به امته وانشأ
 به الحارثيون وكافو نبوة كل عليه لنبوة نبوة محمد وكما به ولم يشر به امته قال الفاضل فاجابه بان عيسى بن
 مريم

المسيح الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه وموسى بن عمران المعلوم الذي لا يشبه حاله على احد من المسلمين اهل الكتاب
جاء بدين وارسل الله نعم نبيا وهذا القدر سلم الطرفين ولا شقاق وشوب سائره هذا الشخص وانباءه بين ان
يقبوه محمد ام لا فحق نقول بين هذا الرجل المعبود سائره بان يحكم الاستصحاب فيعلمكم باطلا وبذلك انتم الفاضل
المذكور في الجواب فاما قلت هو نبيا فقلت في ابطال الاستصحاب بعد عرض دليله جاز القسك في اصول الدين ان
موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متبعا حتى يجري على منواله ولم يتبع هنا الا النبوة في المجاز وهو على ما قبل
النبوة الى اخر الابد بان يقول الله نعم انت نبي صاحب بن الى يوم القيمة والنبوة الممتدة الى زمان محمد ثم بان
له انت نبي ودينك باق الى زمان محمد ثم وان يقول انت نبي بدون احد القيد في فعله الخالف ان ثبتنا ما
النصيح بالامتنان الى اخر الابد وان لم يثبت انه والمفروض ان الكلام ليس فيه ايضا واما الاطلاق فهو ايضا في معنى
ولا بد من اشارة ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة ولكن يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق
النبوة اذا كان لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده امتدادا واستعدادا كما ذكرنا ولنا في مثال التوحي
المقام وهو اننا اذا علمنا ان في هذه الضربة حيوانا ولكن لا نعلم في نوع من الطيور والبهائم والحشرات والبهائم
غضا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوان عمر فترى ان الفرس اطول عمر من الغنم
اطول عمر من الخنازير والبق من الدواب وهكذا فاذا احتمل عندنا ان يكون الحيوان الذي في بطنه صراقا عضوا
او قاروا وروى في كنفه يحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابها الى زمان ثم بقاء اطولها اعاننا ذلك
بطلت تلك اهل الكتاب اذ على فرض التسليم والنزول والمماشاة معهم نقول ان القدر الذي ثبت لنا من نبوتها هو
المشرك بين احد القيدان الثلاثة تقع امكان كونها النبوة الممتدة الى زمان بنو محمد ثم كيف يجري الاستصحاب الى
اخر الابد ثم انك بعد ما بيننا لك سابقا لا اظنك اذا علمنا امر الاستصحاب في الحكم الشرعي ما ذكرنا في هذا المقام
بان نقول يمكن ان يرد الاستصحاب فيها بمثل تلك وثبات الاحكام الواردة في الشرع انما يسلم بان الاستصحاب فيها
ان ثبت كونها مطلقات ولم تكن مفيدة الى وقت خاص واخفى علينا او ممتدة الى اخر الابد الذي يجوز اجراء الاستصحاب
فيه هو الاول وذلك لان التبع والاستفراء يمكن بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع لم يثبت بان
ولا محذور الى مقدمتين وان لم يكن فيهما وروى عن قوم في اسماءه ويظهر من الخارج ان اوردوا اسماء فان تتبع اكثر
الموارد واستفراءها يحصل لظن القوى بان مره من تلك المطلقات هي الاستمرار الى ان ثبت الاربع من دليل عقل
او نقلي فان قيل فهذا مردود عليك في حكمه النبوة قلت البرهان لان الغالب في النبوة هو الذي يدل انما الذي
عليها وتسلم من الامتنان القابل لان غمته الى الابد هو نبوة نبينا مع اتانا لا يحتاج في ايشانه الى القسك بالاستصحاب
حتى يثبت الخصم بان نبوته لغير مره بين الامور الثلاثة بل نحن متمسكون بما نقطع به من المنصوص والاجماع نعم
لو كان متمسكا بالاستصحاب في الدوام لاستظهر علينا الخصم ما بينناه عليه فان قيل فلو لم يكن بالنبوة بعض الاطلاق
بيطل الظاهر لان اثناء المدة وعدم بيان الاخر تأخر من ماهية التبع وهو بعينه مورد الاستصحاب فلنا ما
مع من تخالفنا مع اليهود في نبوة المسيح وابطال قولهم في بطلان انما هو من باب المماشاة مهم في عدلهم
وابطال قولنا بفتح التبع والافاق فينبغي ان موسى عليه السلام ونبينا وعليهما السلام اجزا نبوة محمد ثم دكانا ناطق به
لان نبوتها مطلقة ونحن نطلبها بالتبع فلما كان اليهو منكر التوطي كتابهم ونبوتهم بذلك في عبادهم ونبوتهم
اطلاق النبوة ونسكوا بالاستصحاب من باب المماشاة معا ونسكوا بطلان التبع بناء عليه بفتح فحقن ناصحهم

هذا الفرض

الشيء
الذي

هذا القدر في توضيح التسخين وهذا لا يضر ما اوردناه عليهم في متمسكهم بالاستصحاب فان قيل احكام شرعية مثلاً
مطلقاً لا تسخروا بالاحكام فلتنا اطلاق الاحكام مع انظر اليها بشاره عليه رسول بعد اسم احكامهم
لاستلزامه وجوب قول سالفه وبعد قوله فلا معقول استصحاب احكامهم كما لا يخفى فانهم ذلك واغنى عن التنا
قد عرفت ان الاستصحاب بالمصلحة لا يقتضي الا مع حصول الشك في نفع الحكم السابق فاعلم ان ذلك الشك انما
يحصل بسبب حصول تغيرها في الموضوع اما في وصف من اضافة مثلاً القلة والكثرة في الماء القليل المنقوص
ثم كرر او في سبب كالكثرة بالتجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه وفي حال من احواله كالاناب من المشبهين
الاجتناب عن الاناء التجسس في حال العلم به كان واجباً وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول الجهل به في وقت
الاشتباه واما مع تغير حقيقة نظامهم انما لا مجال للاستصحاب وذلك مناط قولهم بان الاستصحاب من المظهر ان
ربما يستدل على ذلك بان التجسس والحرام مثلاً انما هو الكلب العذرة مثلاً لا الملح والدود والثراب الرما مثلاً
اذا انقلب الكلب الملح بالمح والعدرة بالدود والثراب والرماد ومن هذا القبيل استحالة التطفة بفرا
او غمراً والماء التجسس بول الحيوان ياكل اللحم وفيه اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان الشمسية
فاذا تحول المحطة التجسس طيناً او خبزاً واللبن سمناً فليزعم طهارتها وهو باطل جزئاً وان كان المناط بتبدل الحقيقة
والمهنية فالدليل عليه ثم ما ذا معيار بتبدل المهنية وحقيقة قدرهم يحكون بطهارته الرما ودون الغم وطهارة
الخمر باقتلابه خلافاً لما الفرق بين الامر بتبدل العذرة بالغير ليس باخفى من بتدلي الخمر بالخل وان لو خطفته بتدلي
الحواضر بالرة ففي ذلك بطلان عريض لا يمكن ضبطه غالباً ويمكن ان يقي المعيار هو بتدلي الحواضر عراً لا محض تغيراً
وهذا يتم فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعدرة والكلب فان علة الحرمة والتجاسة في مثالهما من
التجاسات عينها هو انها تبيح شرب الحكم ببقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم فكانت قال الشك الكلب
بغير احوال ما دام كلباً والعدرة بغير ما دام عدرة فاذا استحالة ما هيبة فينتفي الحكم والتجسس بعض الفقهاء
المتجسس كالحشيش المتجسس بالخرن الا لو تروى وقبه نظراً من المناط ان تجاسة الحشيش ليس لا تخرش في تجاسة
بل لا تجسم لا في تجاسة وهذا العنبر نزل والحاصل ان الجاهل المتخالف عراً كالعدرة والثراب والرماد لها احكام
مستقلة براسها سواء كانت متوافقة في الحكم او متخالفه واما مسحة ما هيبة كالطين المحطرة او منقوصاً
الطوبخ والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل بذلك حقيقة عراً كما لا يتبدل حقيقة ابيض فابيض بتدلي حقيقة
عراً فينتفي حكم الاستصحاب بشون التعارض بين ما دل على حكم حقيقة المسحاح الالبه وما يستوجب حكم
المسحاح فيقوم ما دل على طهارة الثراب والدود والملح وجلبها بعارض استصحاب التجاسة وسبب ان
الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول النظم بالبقاء في مثل ذلك ثم ولا لزال
ايضاً غير واضح من حكم البقن انما كان ثابتاً بالشيء اخر والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالمهنية الشك
ولم يبق مجاله حتى حكم بعدم جواز نقض حكمها فاحصل الجرم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه
وما حصل الجرم بعد من غير مجرب بان الاستصحاب فيه وما حصل الشك فيه يرجع الى سائر الادلة ثم الى الاصل
ذكرنا عرف الكلام في الاستثقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن الغل والبرعوث والبق وهذا ان كان
الحقيقة في غاية الخفاء سيما في اول مص هذه الحيوانات للدم وخصوصاً في العلق ولكن اطلاق دم الحيوان الغير
ذي النفس على هذا الدم مع عدم تصور دم لا غلب هذه الاما في بطنها من جهة المتصور بوجوب الحكم بالطهارة فوجب

٣١

بوجه الكلام في أمثال ذلك

بوجه الكلام في أمثال ذلك في جود المعارض لا عدم إمكان جريان الاستصحاب لذلك توقف بعض المتأخرين في إفاضة
تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب فاقطعوا الاستصحاب الثالث وذكر بعض المتأخرين
للعمل بالاستصحاب بعض الشرط مثل أن لا يكون هناك دليل شرعي آخر يوجب نقض الحكم الثالث ولا في الوقت الثالث
والأفتقار العمل بذلك الدليل إجماعاً ومثل أن لا يعارضه استصحاب آخر فوالله إن أراد من الدليل ما ثبتت به
على معارضة فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل أقوى منه يوجب عليه فلا حاجة فيه وجعل
الدليل الرابع فلا مناسبة لذلك في شرط الاستصحاب إن أراد من الدليل ما يقابل الأصل فثبت أن الإجماع
على ذلك إن سلم في أصل البراءة وأصل العقد فهو في الاستصحاب ثم لا يرى أن جمهور المتأخرين قالوا إن مال للمفقو
في حكم ما لا يخفى يحصل العلم العاقل بموته استصحاباً بالحال السابق مع ما ورد من الأخبار والمعتبر بالفحص أربع سنين ثم
التفتيم بين الورثة وعمل عليه إجماعاً من المحققين فكيف يدعى الإجماع على ذلك وإن أراد أن الاستصحاب من حيث أنه
استصحاب لا يعارض الدليل النطقي من حيث هو إجماعاً فله وجه كما أن العام من حيث شرعاً عام لا يعارض الخاص من حيث أنه
خاص والمفهوم من حيث أنه مفهوم ولا يعارض المنطوق كذا وذلك لأننا في تقديره على الدليل من حيث الأعضاء الخارجة
كما هو كذا في العام والمفهوم أيضاً ثم إن أخذنا كون الحكم منطوقاً بالفاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل
المعارض شرطاً لفقد الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب إن لم نأخذ الظن في ما يقينه فنقول إن جعلنا وجهه
الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجود الأول فإذا تحقق دليل يدل الظن بالوهم فهذا يبطل الاستدلال به ويصح
بقوله عدم الدليل شرط لجواز العمل به إذ ليس هناك ظن بالبفاعة ولكن برؤية أنه لا اختصاص له بالاستصحاب كما
أشترنا سابقاً وإن جعلنا مناه هو عدم جواز نقض اليقين إلا باليقين كما هو مبدأ أول الأخبار فإذا ثبت دليل على
الحكم فإن كان يقيناً أو ظاهراً وليس غير يقين برفع اليقين وهو مقتضى مداول تلك الأخبار ولكن إن كان ظاهراً
العمل ولا يجب أن عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق وهذا أيضاً يرجع إلى شرط العمل بأحد الأدلة
بعدم ما يوجب بطلان من يقين على خلافه وظن أقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب إن ثبتت نوجبه الكلام
على نحو ما ذكرنا فنقل المراتب التي لا يهاوم الظن إلا في على الوجه الأول وعدم جواز نقض اليقين
بغير الأخبار لا يهاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص فضعف الاستصحاب ما من جهة كونه النجاة بالحكم
لاحكاماً مستقلة وأما من جهة أنه عام لبثوث من عموم الأخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين إلا باليقين ولا يهاوم
ما يدل على نفي مواده بالخصوص ذلك لا يثبت في جواز العمل به في بعض موارد الدليل الثاني الحكم بالخصوص من جهة
المرجحان الخارجة كما أشترنا وذكراً فليقل حال شرط عدم معارضة الاستصحاب الآخر ثم إن تعارض الاستصحاب
قد يكون في موضع واحد كما في الجملة المطروح فإن استصحاب الطهارة الثانية حال المحو يقتضيه طهارته واستصحاب
عدم التذكير يقتضي كونه منسباً للمنزلة للجاسنة وقد يفرق بأن الموت حنف لا نف والموت بالتذكير كلاهما
حادثان في مرتبة واحدة وأما عدم المذبحية التي مات الموت يقتضيه الجاسنة لا سئل أم مفارقتهم مع الموت حنف
الانف وأما عدم تحقق الموت حنف لا نف إلى زمان الموت يقتضيه مفارقتهم للتذكير بالمنزلة للطهارة
ثبت مرجح لأحدهما فهو لا يثبتاً فظان والتحقق أن سئلها أم هو في محل التثنية والآية كل منهما على مقتضى
في غيره ولكن إذا حصل المرجح لأحدهما في محل التثنية لا يثبت حكم الآخر في غير يمكن أن يثبت في مثله أنه لا يثبت في مثله
مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة معارضتها وخارج الطهارة الأصل واستصحاب طهارة الملا في غيره ذلك وما يثبت

٣٣
 عدم جواز الصلوة مع استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك في تحقق التاثير الشرعي فذلك في موضعين مثل
 الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول من الخبيث ثم شك في ازالة نجاسته فحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم
 عليه لاستصحاب طهارته السابقة وجوب غسل الثوب ثانياً وعدم جواز الصلوة فيه لا يثبت ان الثوب ينجس بمس
 شرعاً للاستصحاب كل نجاسة في مع الرطوبة ما يقبل النجاسة فيجعله لا نقول المحل انهم بعد الملاقاة محكوم بها
 شرعاً للاستصحاب مع ان كليلة الكبر منوعة وانما الحكم في مجبنة المنجس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب
 كون المحل ما يقبل النجاسة مطلقاً ثم ومن هذا الباب انهم الصبيد الواقع في الماء الضليل بعد ربه بما يمكن من
 برهانه استناد الموت الى الماء او الى الجرح فتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول التذكية
 اعني الموت بالذمة الشرعية المستلزم لنجاسته والافضل هنا العمل بما في غير مادة التناهي لاستحالة الحكم بطهارة
 الماء ونجاسته لكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرفه الصبيد اما نجاسته الصبيد فان فيه الكلام السابق في الجمل المذكور
 وذلك بصيرمهما اخر لطهارة الماء انهم مع سائر المرجحات واعمال الاصلية المتنافية في غير موضع التناهي في الشرع
 فقد حكم بحرفه الجماع لاحراز وجهين وحلته للآخر بان اوثق على نفسها بما يحرم عليها وانكر الزوج ونحو ذلك فان
 الاستبراء هو الحكم على الكل بما وجد في الجزئيات وهو اما تام واما ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع
 مثل ان ينجس ما جاوره وبنات ارجاء وكل منهما من غير حكم مجزئ هو الذي يمتنع بالقياس المقسم وهو
 اليقين ولا ريب في مجبنة لكنه كما لا يكره يوجد في الاحكام الشرعية واما الثاني فهو ما ثبت الحكم في الغالب
 مما يبعد الظن الغالب بنفاد الظن الغالب في نفاد مراتب الكثرة فربما يصير الظن مشاعاً للعلم وامثلة في
 الشرع كقصة منها الحكم ببيع شهادة العدل من منها الحكم بان كل صلوة واجبة لا يجوز ان يفعل على الراحلة لان كل
 ما وجدناه من افعالهم وكان حكمهم على الكل بذلك ويثبت عليه استحباب الوضوء على الراحلة والنظر انه يحرم
 لانادى الظن بالحكم الشرعي قد اثننا مشرعاً ان ظن المجتهد يحرم وليس ذلك من باب القياس حتى يشمله ادله حرمته
 كما لا يخفى **فان** القياس في اللغة التقيد بالمساواة كما يثبت في الارض بالقياسية قد رتبها فلا يلا
 قياساً بغير ان لا يلا وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع بما يجمع بينهما وهو على لثبوت الحكم في الاصل وعلى
 مستنبط او منصوصه اما الاجتهاد في الكلام فيه واما الاول فذهب الى صاحب كافي عن ابن المجتهد من انما شاف في
 امره وبعض العامة الى حرفة العمل به فذهب الآخرون الى جوازه وبتما يندل على الحرمة بالآيات والاجاز الدالة على
 حرفة العمل بالظن وليس بذلك لما مر من انها ظاهرة في اصول الدين مع اننا اذا ائبنا جواز العمل بظن المجتهد مطلقاً
 ما اخرجنا القليل فلا يتم الاستدلال بها انهم اذ حرموا بعد التسليم انما سلموا مع عدم استناد باب العلم فالاولى الاستدلال
 بالاجاز للنوازل على ما ادعاه جماعة من اصحابنا ومنها العامة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وانما نقلوا
 وغيره عن انهم قالوا فعل هذه الاثر هذه بالكاتب برهنة بالقياس وانما فعلوا ذلك فقد ضلوا ومنها
 ما رواه صاحب المحصول قال استفرغوا في موضع وسبعين فرقة اعظمهم فتدبروا في امور دينهم فخرجوا
 ويحلون الحرام واما اجاز النجاسة فكثير منهم مشهور بها لاجابة في نقلها وما يراعى في بعض اجازها من علمائنا
 بالقياس فهو اما من باب التقية او المجاز الذي هو احسن ولتعليم اصحابهم طريقاً فاع الخالفين كما لا يخفى على
 بل هو من روى من المذهب بحيث لا يخالج شك وريثه فانما نرى علمائنا في جميع الاعضاء والامضاء ينادون
 في كتبهم لاصولهم والفقيهية بحرفه مستنداً اياها الى ائمتهم ثم نحن نثبت في حرفة العمل بالقياس كسائر اصول

ومذهبنا بالاجماع والضروة والاجبار المتواترة شتر فنقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا انه
 محرم العمل بالظن الا ما اثبت الدليل فانه طريق لا يكاد يمكن انما مكرهناه مستوف في مباحث الاخبار وقد اختلف
 عن الاشكال في ان دليل وجوب العمل المجتهد بالظن عطف على فطحي موقوف على انهم تكلفوا الا بظان ونرجح المرجوح لولا ان
 الفطحي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى من ذلك القياس ونقول ان ما ذكره من طرف اسنباط العلية في القياس مع الا
 بعيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار وكلما ان صاحبنا الاخبار من المنع عنه سيما مع ملاحظة ان صبي
 الشريعة على جمع مختلفات وتفرق المتفقات فنقد يرى ان الحكم بانحاء المنزوع من البر لاجل ان الكلب والخنزير والشاة
 وبأخلاف الاول القسمة والحق والبول وجمع في موضع الوضوء بين النوم والبول والغائط وحكم بوجوه صوم العبد
 ووجوب ما بعده وما قبله من قطع اليد المتسارعة من الغاصب مثال ذلك كما لا يعتد ولا يحصى ومع ذلك فكيف
 يحصل الظن بعلة الحكم من دون تخصيص الشارع العالم بالحكم التخييل والمصالح الكامنة سيما مع ملاحظة مثل قوله
 في ظلم من الذين هادوا وادعونا عليهم طيبات حلت لهم وقوله نعم وحرمانا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم ومننا
 عليهم ثم حرمنا الا ما حلت ظهورها الاية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف ثابت في المذكورين والاشارة
 ان منع حصول الظن بكثير من الظن في ذكرها مكارهة فالاولى للاعتماد على الجواب الاول واما الايمان فلا شأننا
 جواز القياس في الاذعان القياس منافية للقول بالفتخ ولم يقل به لحد وانهم سببوا ان علة الحكم فلا تكون غائبة
 وقد تكون فاعلية وقد تكون مادية فالقياس مرجع في ملاحظة العلة الباعثة على التحريم وهو العصبية لا بالانتماء اليه
 حسن او فحش في نفس الفعل فيمكن ان يقاس غير اليهود من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات لا في كفرهم في الظلم والعصيان
 احتجوا بقوله نعم فاعني واما الاولى لا بصفا فان العبور لغز المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفي
 الاستدلال من بعد التحليل لا لا يخفى على من يصفه بل الظاهر من الاعيان والاتفاظ وان كان فيه ايقن مجاوزة
 من حال الغيبة الى حال الغيبة سلمنا لكن مبداء الاية يقتضي ذلك قال الله نعم يخبرون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
 فاعني واما الاولى لا بصفا فان اريد منه جواز ما من حكم التحريم لا يتبدل من البر الى الذرة لكان في غاية البعد من
 الاستفادة ولا يلبس ذلك بجاهل فضلا عن عالم مضل عن الله نعم ويقول نعم انتم الا بشر مثلنا مع انه نعم لا يرد عليهم
 القياس في نفسه مع منع عدم الرد لقوله نعم حكايه عن ارسطو ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله بمن على من يشاء من عباده
 ان كون ذلك استدلال بالقياس ثم بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبوة لا يمكن ان يكون بشر لعدم قابلية البشر لهذه
 الرتبة او ان اشارت عليهم في النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات وفي القياس في
 الاحكام الشرعية التي هو محل التراجع بالعقليات بنفس مصادرة لا يخفى ان المنكر ينكر القياس في الجميع واحتجوا
 ايقن ببعض الاخبار الضعيفة ولا تستند بعلة الصائبة شائعا من دون تكبر هو ثم بل فقل خلافة عن ابي بكر
 وعمر وابن عباس وغيرهم وبالحجة فطحيه بطلان عندنا من جهة مذهب ائمتنا ثم نحننا عن طائفة الكلام في هذا الموضع
 بالنقض الابرام وذكر شرايط القياس وافاضة واحكامه فلتكثف في هذا الباب بدكر مسئلتين الاولى في
 جهة النصوص العلة اعني ما استندت عليه الحكم من كلام الشارع فيما لا لما ينطبق من العقل سواء كان صريحا
 مصطلحا يخفى مقابل الظاهر كقوله لعلة كذا او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبية والاهتمام كاستنباط
 ان لا بد من المعنى المقابل للظاهر فيكون مغايبا لدلالة التنبية كما ينظم من بعضهم في لا بد من ذكر دلالة التنبية على جهة
 واختلف الاصحاب في جهة فتعذر المنة واثبتة الاخرين وقال المحققون ان اضر الشارع على العلة وكان هناك

المسئلة الاولى

شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم فان غلب الحكم وكان ذلك بهانا ولعل راى
 بشاهد الحال ما يبيد القطع كما فهم بعض المتأخرين ولكن عبارة الشرايع في بحث الصلوة في ملك الغير تشهد بان
 يرد من شاهد الحال اعم مما يبيد القطع حيث جعل من افراد الماء ذون فيه ما حصل الاذن بشاهد الحال كما اذا كان
 هناك ما دله لشملة ان المالك لا يكره واعرضه في المدارك بان ذلك لا يكفى بل يلزم العلم بالرضا واقما كان
 العلة فليس فيه هذا البند بل اطلق وقال ان العلة اذا كانت منصوطة وعلم بوجودها في الفرع كان حجة وان
 ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا عما يبيد اثره
 اخر في سبب الحكم فيرجع كلامه الى ما هو في كلامه من قوله وكيف كان فوجه حجة ما ذكره المحقق لان التعليق
 بمنزلة كبرى كبرى ينضم اليها صغرى وجداً فيقول ان معنى قول الشرح في الحرمة لا يكره لان الحرمة لا يكره مسكوك
 مسكوكات تقول ان التبيين مسكوك وكل مسكوك حرام فهو حرام واما وجوب طلاق منه فهو ان المبادر من التعليق هو
 فاعبار البند الذي كونه المحقق لغرض ما لم يكن على ظاهر التعليق عن محل النزاع فلا ضرورة الى اخرج بيان
 ذلك ان قول الشرح في الحرمة لا يكره مسكوك معناه المبادر لا يكره من افراد المسكوك من مصاديقه لانه هذا الفرع
 من المسكوكات فلو حرمت الحرمة لا يكره المبادر منه لاجل الاسكار والحاصل في الحرمة لا يكره لاجل الاسكار
 المحقق في الحرمة لا يكره لاجل الاسكار والحاصل في الحرمة لا يكره لاجل الاسكار والحاصل في الحرمة لا يكره لاجل الاسكار
 كون الحرمة لا يكره لاجل الاسكار والحاصل في الحرمة لا يكره لاجل الاسكار والحاصل في الحرمة لا يكره لاجل الاسكار
 مفصولة عن حكمها من جهة كونها من افراد ذلك الكل دون غيره من الكليات في حرمة الحرمة لا يكره لاجل الاسكار
 معانيه ولا لاجل كونه من ماء الغني قد زيد مفصولة عن الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكل في ضمن هذا الفرع
 ولا الفرع الاخر في حرمة الحرمة لا يكره لاجل الاسكار والحاصل في الحرمة لا يكره لاجل الاسكار والحاصل في الحرمة لا يكره لاجل الاسكار
 اللقطة الى المسنين والانصاف ان المبادر هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يثبت
 اليه ومن ذلك ظهر بطلان حجة المناهضة وهوان العلة كما يمكن ان تكون هي الاسكار في المثال المذكور فيجمل
 ان تكون هي اسكار الحرمة فيكون الاضافة الى الحرمة في العلة فان لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب
 في حصول الظن القوي الظن المستفاد من لالة الالفاظ لا يثبت حجة ولا اشكال في جواز العمل به وليس
 الحاصل منه اضر من سائر الظنون وانما دعوى المحقق ومثاله الى الفرع غير الى ما هو في كلامه واعتبار شاهد
 الحال على سقوط اعتبار غيره من الخوف من الوقوع في القياس وانت خبير بان هذا ليس بقياس بل هو مدلول
 كلام الشافعي في الحقيقة فثبت كونه مستفاداً من الشرع بدرجة مخيرة ما هو افراده وعلى فرض ان يعلم بتميز
 قياساً فلا دليل على حرمة والحاصل ان الاجماع والضرورة لم يثبتا في حرمة العمل بهذا القسم من القياس لو سلم
 كونه قياساً وكان الكلام في المسئلة الاشارة لوجوبها من القياس واما الاجابة فانه لا يثبتها موثوقة على شئ
 المحقق الشرعي للفظ القياس في هذا القسم وان مرادهم من اجابا ما يثبت ذلك ولم يثبت المحقق الشرعي
 ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايقن ذلك والقدر المنقح هو القياس المستنبط سيما ومن المعلوم ان ردعهم
 انما كان عن العمل بما احدثوه وابتدعوه من قبل انفسهم ومن جهة عقولهم الفاضلة لعقل العقول عن البلوغ الى
 مصالح الاحكام المحققة ولم يثبت من ثبوتك بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع غايه الا
 التشكيك في الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن اثباته لانه لا يندرج تحت عموم ظن الجهد

٣٥٠

من

او نقول ان التشبيه بين ما دل على حرمة العمل بالقياس وجوب العمل به لولا ان الاخبار تعارض من وجه وذلك ان
 لا اعتضاده بالاصل والشبهة وعندهما ثمران العلامة في كل نوع بين المقتضين في ان العلامة المستفاده من الشرع بعنوان
 الاستقلال واجبة باع بعينه اذا علمنا ان علامته حرمة المحرم هو مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في التعدد انما النزاع في
 ان معنى قول الشرع حرمة المحرم لا تتركه هل هو ذلك ام لا وعنده صاحب العالم بان السببية مع انه معترف بان مقتضى
 العلية فهو ان مقتضى فعل العلامة لم يقتض على احجاجة فانه اخرج على المنع بان حلال الشرع انما ينبئ عن الدواعي الى الفعل
 او عن وجه المصلحة فيه وقد يثبت الشبان في صفة واحدة وتكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع شواهد
 وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعى الشيء في غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقد يرضى دون فائدة
 وهذا بان الدواعي معرفة هذا جازان يعطى على وجه الاحسان فغيره دون فائدة دون درهم وفي حال دون حال
 وان كان يقال لم يفعل الوجه الذي فعلنا بعينه الى اخر ما ذكره ثم قال في ذلك ان على كون النزاع في المعنى ظاهر بعضا من التمسك
 في اقامة العلة بعد الحكم لانه محتمل ان اللفظ هل يقتضي العلية ام لا اقول وحاصل كلام السيد في العلية على ما فهمه بعض
 ائمة هو ما ذكرناه في محتمل ما يقتضيه ان يمكن ان يكون العلة باعثة داعية الى الحكم في المحل الخاص لا مطلقا ويكون تلك العلة
 مصلحة للحكم في خصوص المحل لا غير سلكنا لكن يرجع النزاع مع السيد الى ان المشبهين يقولون بسفاد العلية من قوله لا تتركه
 ولكن المراد من العلة هو العلة التامة العامة الغير المختصة بالمحل والسيد انما يقول بسفاد العلية من قوله لا تتركه
 فيرجع النزاع الى تفسير معنى العلة كما ان على اذكر العلامة في وجه النزاع الى تفسير قول الله لا تتركه مثلا ثمران العلة
 المستفاده قد تكون من جملة العلل الفاعلية وقد تكون من جملة العلل الغائية وقد تكون غيرها وكلها داخل في البحث
 المصالح الكامنة في نفس الشيء الواجب المحرم من الاسباب التي تشبه ان تكون من العلل المادية يقول الشارع اذا وجد طعام
 التوم فتوضا بدل على ان العلة في وجوب الوضوء هو التوم وكذا غيره من الوجوب وكذا انما في الصلوة فاعلموا
 وجوبكم بدل على ان الصلوة غائية والعلامة هنا هو السبيل ما منع من تعدد الاسباب كان محرم المحرم لا يتركه
 على ان العلة في المحرم هو حجة النفع الخاصة بالحركة من جهة الاسكار ويمكن ادراج تحت العلة الغائية بعض الاشياء التي لا يحصل
 كما يمكن ادراج تحت المادية وكان ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له مادة بدل على ان تلك العلة المادية يفسده عدم
 التخصيص يادقنا مثل يظهر لك وجه التمسك وطريقه في كل موضع فالتمسك في الاولين من الخطاب بالوضوء والصلوة شيئا
 اتقوا من ادخل فيه العلة في الثالث من المحرم كل مسكرو في الرابع من البئر الى ماء الحمام ونحوه وهكذا ثمران العلة
 تكون علة لنفس الحكم من حيث هو فلا يخلط عنها ابنا وجدت ولا يثبت بدونها ابدا وقد تكون علة لشرع عبادته و
 تأسس اساس لعبادة اخرى يؤسس اساسا وشرع عبادته لاجل حصول مصلحة وذلك لا يستلزم تلازم العلة مع
 افراد تلك العبادات والاساس كما ان سور البقرة يحاط عليه لاجل دفع ما عساه ان يفسد سائر وان لم يفسد السوا في القاء
 ومن هذا القبيل غسل الجمعة يرفع ارباح الاباط ويشبه العلة لاجل عدم اختلاط المياه بذلك لا ينافي عدم
 في تركها اذا انتفى العلة والمصلحة كما لا ينافي رجحان شيء اخر يوجب تلك من غسل اليد والتنظيف غيره من غير جملة عبادات
 شرعية قبله لفظة العلة في مفرقة عند الفايدين مضبوطة في مظانها وحاصل الكلام فيه ان العلة اما
 مستفاد من جهة التمسك من اجماع بسيط او مركب او كتاب او سنة او من جهة غيره اما الاول فاما المستفاد من اجماع فكثير
 مثل ان التمسك من قوله غسل ثوبك من ابوال مال لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن والاذن عن السجدة والماكول
 والشراب وغيرها اما هو لاجل استفادته ان علة وجوب الغسل من التوبى في الجملة ودليله اجماع فيجوز الاجتزاء عنه

لا يثبتها

يبين
اولا جلد

كل ما بشرط هذه الظاهرة واما الكتاب في الشدة فاما استيفاد الحكم منها فيصبح اللفظ الدال عليها بالوضع او التبيين
والا بهاء المحسوس في الدلالة لا التزام به وكل منهما له في الوضوح والحق اما الاول فكل قوله لعله كذا
اولا كذا او كذا يكون كذا او كذا يكون كذا ونحو ذلك ودونها في الظهور الا ان الباء وان كانت هذه ايقظا فاما
الثاني فاعني لا لانه التبيين والاباء ضد الاشارة اليه في مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا ان الضابط في كل اقتراح
بوصف او لم يكن هو ونظيره التعليل كان بعيدا فعمل على التعليل في الاستيفاد كقولهم للاعرابي الذي قال
اهل في خمار وفضا اعنوني في فان التوالع عن مثله في بعض الجواب المطابق فجاوبه لا بد ان يكون محمول فمضاه
قال اذا وضعت فمضاه كما ان هذا اللفظ دال على التعليل فكذلك فمضاه وان كان في الظاهر محمول الاحتمال
بعد مضمنا مجازيا اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسفغ ملاء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يثبت
اليه قبل هذا القسم فمضاه فانه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف فمضاه في اللفظ في تنفيح المناط
القطع وهذا هو امر الحق في المعبر حيث حكم بحجة تنفيح المناط القطعي كما اذا قيل له من صليت مع الجماعة فقول اعد
صلواتك فانه يعلم من ان علة الاعادة هي نجاحه اليها او التوب لا مدخلية لمحمول المصلي او الصلوة وكل لا مدخلية
في الاعادة اذا لم يكن الاعرابي حكمه في الشرع واحد وكذا كون المحل اهلا فان الزنا احده وافرط الخفية والاولى
لكونه فاما ان يكون الاكل وغيره من المعطيات ايضا كان قول ان ثبت انحصار العلية من المقاطع الخارج كالايمان
فلا كلام فيه ولكنه خارج عما نحن فيه والافترج الكلام في ذلك الى التبريد والتقسيم وسيجيئ ان لا يبعد القطع ولا يجوز الا
عليه مع ان الحكم بالاولوية لزوم العنق في صوته الزنا ثم وسع في الكلام في محقق ما هو المعبر في المقاس بطريق الاولى
ازفائة الامر ان يحكم العقل بان الزنا احده واولى بالاستقام لكنه هل هو في الآخرة او في الدنيا وانه الفصل والرجح او
الكفارة او غيرها يحتاج تعيينها الى دليل بالتحقيق ان دلالته التبيين مبني على الاستيفاد من اللفظ من باب التزعم
وحجته هذه الاستيفاد ثبتنا اثبت من حجة سائر الدلالة لان اللفظية ليس في ذلك من حجة تنفيح المناط اعني الفاء الفا
واثبات الجامع به كما سنشير اليه ومن امثلة التبيين ان لم يسئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال ان ينقص الرطب ان جفت قالو
نعم فقال فلا اذن فان ان الحكم اعني قوله فلا بالتقصا بنبيه على ان علة منع البيع هو التقصا واعلم ان في هذا المثال
قد اجتمع التبيين والتبيين لكان الفاء والقرن والاستيفاد العلية يدونها ومن امثلة ان يفرق بين حكيم
بوصفين مثل الرجل ههم ولفاس ههم وتلك ذكر الوصف المناسب هو في الاصطلاح وصف ظاهر مضبوط
يحصل من ثبوت الحكم عليه ما يصلح ان يكون معصود العقل من حصول مصلحة او دفع مضرة مثل قوله لا يفضى
وهو غضبان ومثل اكرم العلماء واهل التجرال فيغلب الظن من المقارنة مع المناسبة من الاعيان واما مثال النظر
فهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخنثى فانها قالت لمرء ان ابني ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه
انفعه ذلك فقال التبريد اربا او كان ابيك دين فمضاه كان ينفعه ذلك فقال نعم قال فدين الله احق ان ينفع
فانها سئلته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فمضاه على التعليل به اي كونه علة للنفع والالتزم العيب فيهم
ان نظيره وهو دين الله ايقظ علة للنفع واما الثاني اي ما استيفاد من غير الشرع وهي رجوه منها التدبر وهو
الاستلزام في الوجود والعدم وتسمى الاول بالطرف والثاني بالعكس وقد يكون في محل واحد كاسكار الخمر فان المحرم
دائرة معد وجودا فمضاه قبول السكر حلال وبعد انقلاب الخمر حلال وفي حال الاسكار حرام وقد يكون في
محلين ككون الشيء مكلا محرمة النفاصل فان النفاصل حلال في الثياب ون الحنطة والتبريد والاول اقوى

^١ يكون أقل احتمالاً من الثاني وتختلف في ذلك على المنع لأن بعض الدورات لا يعتمد على العلم كدوران النجوم
والعلم والمعلوم المنشأ والمعلومين المتساويين لعلته واحدة والحركة والزمان ونحو ذلك فلا يعتمد أصلاً على تلك
أن لا يفتضاء إن كان من ماهية فلا يمكن أن يفتضاء إن كان من جهة خصوص محل خاص فلم يستفد من الدوران والافتضاء
أن حصول الظن بكثير منها مثل ما كان العلم وصفاً مناسباً لا يمكن أن يكون بل قد يوجب فائدة القطع كما في النجرات
ولكن ليس ذلك من جهة الدوران من حيث هو ومنها السبر والتقسيم وهو عبارة عن عدداً وضاعاً لا يستفاد
الاختصاص بها وسلب العلم عن كل واحد منها إلا المدعى وهو يقيد بفائدة القطع إذ ثبت بالدليل لقاطع انحصار الاختصاص
في المعلوم وثبت لقاطع سلب العلم من غير واحد منها وهو في العقليات كبر لكتها في الشرعيات كما يوجد كبر
كان فالعلم في فائدة الظن بالعلم في الشرعيات واحتج المثبت بأن الأحكام لما كانت في الغالب معللة بعلة
ظاهرة ولم يظهر للجهل بعد البحث التام في الأوصاف المذكورة وانفى العلم عن كل واحد من الوصفين المدعى
في علم الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الأكثرين بحج الاستعناء عن العلة لأنه لو وجب التعليل لكان
التسلسل فإن الحكم بعلة العلة يحتاج إلى علة وهكذا علته تلك العلة وهو علم حراسلنا لكن يجوز أن يكون العلة غير
أحدهما أو ما يتركب من بعضهما مثل وصفه من أو ثلثة أو مجموعهما سلبنا لكن يجوز كون الحكم موقفاً على شرط موجود
الأصل مفقود في الفرع أو يثبت ما نفع في الفرع والتحقق أن هذه الاحتمالات تمنع القطع لا الظن ولكن لا يحجز العلم
بهذا الظن بل قام الدليل والضرورة على بطلان ثبوتهم وذكر أن الخاف حكم المسكوف عنه بالمصوم عليه قد يكون
بالغاء الفارق بين الأصل والفرع لا كذا وكذا وكل ذلك لا ناثر له في الحكم وهذا الذي نتمية الحقيقة
استدلالاً لا سيما الفارق في نفع المناط وهو أن يثبت هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو ما لا يشترط بين الأصل
والفرع أو العلة الذي منازير الأصل من الفرع والتالي باطل لأن الفارق يفتقر لثبوت المشترك هو العلة وهو
منشوق الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وأنت خبير بأن هذا يتم يرجع إلى السبر والتقسيم وهو عليه ما برز عليه
حصول القطع في ذلك إنما يكون من جهة أمور خارجة كما استرنا سابقاً منها ما يخرج المناط ووجه شبهته أنه إذا ما
الحكم وحاصله يقيد بالعلم في الأصل فيجوز ابتداء المناسبة بينهما وبين الحكم من دون نص أو غيره كالاسكاف والخبر المحقق
مناسب لشرع الترخيم كما لقتل العمد العمدان فانه مناسب لشرع القصاص وليست مناسبة وإلا لكانت البضالة بالنظر
التي تجعل لانه علة أو بظن وأما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلة العلوية عليها ينص
الشارع أو استنباط في الفرع المستلذاً الثانية القياس بطريق الأولى وهو ما كان افتضاء الجامع فيه الحكم بالفرع
أقوى وأكثر في الأصل وتعلم من بعضهم أنه هو القياس الجلي كما يستفاد من المعالم والنظم أتم منه من وجه كما يظهر من
نظره الأكثرين للقياس الجلي لأنه ما كان الفارق بين أصل وفرعه مقطوعاً بنفيه أي بنفي ثابته سواء كانت العلة
الجامعة بينهما منصوذة ولو بالانضمام كالحائز من ضرب أو الذين يتجرعون الشافعية لها العلة لقتل الأذى عنها أو
غير منصوذة كالحائز لانه بالبعد في تقويم التصديق عند العنق يعني إذا اعتنق أحد الشريكين شقصاً حيث عرفنا أنه لا
فارق بينهما إلا المذكورة في الأصل والاثرة في الفرع وعلمنا عدم الثبات الشارع إلى ذلك في العنق خاصة وأما
الحق فهو لا يكون نفي ناثر الفارق بين الأصل والفرع مقطوعاً به كقياس القتل بالقتل على القتل بالحد وأنت خبير
هذا الترخيم الجلي يثبت ما لو كان العلة في الفرع أضعف أو مساوياً لثبوت دعوى كونها كان الجامع فيه الفرع
أقوى مما يحصل به العلم الشرعي بسبب العلم بعدم ناثر الفارق فيه قطم محل تامل واضح لأنه إذا كان العلة مستفادة من

المسئلة الثانية

النص من وجه الاستنباط فان لم يعتمد عليها في الاصل لم يحصل الاطمينان بالعلية فكيف يكفى بوجودها في الفرع ان
 كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم بعدم ناسب الفارق في مجرى كون العلة اكد في الفرع الا ان يقر ان المفروض في ناسب الفارق
 من جميع الوجوه الامر جهة مدخلية خصوصية المادة وفي ما كان الوصف المناسب للفرع اكد ينفي هذا الاحتمال ايضا
 فان الابداء اذا كان علة لخرجه النافذة فالقول بان علة كان لخصوصية الابداء الحاصل في النافذة مناسبة للخرجه لم
 تكن حاصلة في الضرب باطل لان احتمال مدخلية الخصوصية انما هو احتمال ان يكون للمادة مدخلية في التخريم ومناسبة
 الحكم بالتخريم لم تكن لمادة اخرى كالضرب هو معلوم الانقضاء فالحاصل ان القياس جهة اذا حصل الظن بالعلية في
 الحكم ولو من جهة النص فرض المانع عن حصول الظن بالعلية مطلق في احتمال مدخلية المادة واذا انقضى هذا
 الاحتمال السبيل لوثوق نص العلة مستقلة وهذا هو الباعث لبعض اصحابنا على العمل به وانت تعلم ان حصول الظن
 بالعلية لا يثبت جواز الاكتفاء به مطلق بل لا بد اما من القطع او الظن الكلي لم يدل دليل على بطلانه كالمقصود العلة
 فلا بد ان لا يثبت علة الحكم في الاصل في الجملة ثم ابطال ناسب الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية في
 نفس الامر ويطعن العمل ثم العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان له في الفرع اظهر واكد وبالجملة
 القول بجهة القياس بطريق الاولى اما جهة محض كون العلة في الفرع اكد وان كان استنباط العلة من مثل الدور
 والترديد فلا دليل على جحده اصلا واما جهة الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او غيره كما يعتمد القطع فلا
 حاجة في توجيهه الى الاكثية في الفرع واما من جهة النص بالعلية في الاصل بان يفهم منه كون علة مستقلة فلا حاجة في
 التوجيه ايضا الى كونها في الفرع اكد كما بارأوا المنصوص العلة وكذلك ما كان من قبيل ذلك لانه التنبية واما من جهة ان
 المستفاد من النص هو العلية في الجملة بمعنى انهم من ان العلة مع خصوصية مثبتة الحكم ونشأتان للخصوصية
 ام لا ولم يكن ناقلا في استنباط العلة الامر جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل في علية العلة لاجل مناسبة
 بينها وبين العلة بقوى ما يحتمل ان يقر ان الاكثية في الفرع ينفي هذا الاحتمال فانه ينفي ما يستور اشده مناسبة
 العلة للحكم في الاصل فينفي الفارق راسا على المفروض ومن ذلك يعلم ان مرادهم من القطع بانتفاء الفارق والاداء
 ذلك تحت القياس الجملة هو ان الخصوصية لا مدخلية لجزءا فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرى اكدية
 العلة في الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيه على العلة وانتقال الى الاصل من الفرع وهذا هو المعبر
 بالمعنى الموافق وذكرنا له امثلة منها قوله نعم فلا نقل لها ات ومنها قوله نعم من يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية ومنها
 قوله نعم من ان فانه يفتقر بؤده اليك الاية وهو الذي يقولون ان تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى
 اي بالنافذ على الضرب مثلا او بالانتظار على الدنيا وان شئت فقل تنبيه بالادنى على الاعلى بان يحصل
 الادنى عبارة على الاقل مناسبة لترتيب الحكم عليه والاعلى اكثر مناسبة فان النافذ قل مناسبة بالتخريم من النص
 والذرة بالخارج قافونها والانتظار اقل مناسبة بالتأديته قافونها والدنيا اقل مناسبة بعدمها قافونها وذلك
 كان الحكم في السكون ادنى واجل مدخلية المناسبة خلفه ان دلالة هذه الايات على الاعلى هل هو من باب
 القياس الجملة والمفهوم والمنطوق فيقبل ان من باب القياس هو ظاهر العلامة في باب حيث لا بعد فعل منع التبعيد
 بالقياس من الشيعة والاقوى عندنا ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تخريم
 الضرب على تخريم النافذ في موضع اخر بعد ذلك اما ان نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان
 الحكم يعتمد عليه لانه لو وجد المنفرد مع انقضاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون مانع الشارع عليه

محل الوفاق واللام يكن العلة نامة وقياس المصير على المناقضة ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى انتهى وظاهر
 كلامه انه لا يعمل بمجرى كون لعلته في الفرع اقوى ان لم يثبت العلة بالقاطع من اجماع او نص صريح او شبهه وهو
 مشكل لظهور كونه قياسا وانما وجهه ما دل على حزمه من الاخبار وان لم يثبت ثبوت الاجماع والضرورة فيه سيما مع
 الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى بغير مثل ما رواه الصدوق في باب الديات عن ابيان قال قلت لابي عبد الله
 ما تقول في رجل قطع اصبعاً من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من اهل قلت قطع اثنين قال عشرين قلت قطع ثلثاً قال
 ثلثون قلت قطع اربعاً قال عشرين قلت سبحان الله يقطع ثلثاً ويكون عليه ثلثون ويقطع اربعاً ويكون عليه عشرين
 ان هذا كان يبلغنا ونحن العارفون بمقتضى قوله ونقول ان الذي له سلطان فقال له يا ابا ان هذا حكم رسول الله
 ان المرأة تغافل الرجل ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابا انك اخذتني بالقياس والسنن
 فثبت محو الدين وما روي عن قوله لا يخيصة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحاكم بفضة الصلوة لا
 افضل من الصو وبالكلمة ظاهراً مودة هذا وكثير من امثاله لا نرسله لان غيره من فقهاء ائمة في كثير من المواضع
 عن حمل قولهم على ما لو كان في ليل الاصل ينبغي على العلة ان نص واجماع والا لما احتاج الى الاعتماد على الاولوية
 والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرى الاولوية مع ان كثير من تلك المواضع انما ثبت الحكم في الاصل بالاجماع او بالادلة
 دليل اخر وليس من الادلة النطقية التي يستفاد منها العلة بالنقصان بالنسبة او ثبوت الكتاب السنة لكن ليس
 تنصيص بالنسبة بالعللة فقد رويهم بسند لا يثبتون في مسئلة كون الزنا بذات البعل محرماً ابداً بالاولوية بالنسبة الى
 تزويجها مع انهم بسند لا يثبتون في كون تزويجها محرماً انما في الاولوية بالنسبة الى تزويجها في العدة الرجعية الثانية
 بالنسبة مثل موثقة بن ابي حمزة قال قال ابو عبد الله التزويج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يعاودان ابداً
 لم ينفذ في الحديث بعنوان القطع ولا الضيق ان العلة هو منك عرض الزوج والدخول في محرم من الزوجة خوفاً
 ان الدخول في المحرم ومنك العرض في جانب التزويج اكد مع انه لو سلم ذلك فتمنع كونها فيه اقوى بل التزويج اكد
 في الاعراض عن الاعتناء بشان الزوج وهذا كلام وضع في البين بغير بيان في كل كلام العلامة انه ان مراده ليس بان
 نفي بعض ابناء النافق امثال بل مراده حكم جواز قياس ما كان العلة في الفرع اقوى سواء ورد باصالة نص ام لا
 فلنرجع الى ما كنا فيه من خلافهم في تعريف ابناء النافق امثال على القياس المحلى والمفهوم والمنطوق والذي يقول
 بان من باب القياس المحلى لا بد ان يقول يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذي يصور من جانب الاصل وهو
 ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم فتعكك اليه من هذه الجهة والذي يقول بان من باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة
 التزامية للملفوظ وبه توثق في الخطاب والمحطاب الذي يقول انه منطوق يقول ان المنع من النافق في العدة
 في المنع عن الاذنية للشارد وكذا مثل قولهم لا نطه ذرة حبيقة في المنع عن العطاء مطلقاً وهكذا واحتج القائل بان
 ليس من باب القياس بل انما يقطع بافاده الصيغة للمعنى غير يوقف على استحصاء القياس الشرعي لا المحلى فانه مما يعرفه كل
 من يعرف اللغة من غير ان يفارق الى نظر واجتهاد اقوال بعد ما عرف ما ذكرنا في القياس المحلى ظهر لك بطلان هذا
 الاطلاق في كلام المجيب الا ان يهدى بالجله هذا القسم الخارج منه واحتج القائل بان من باب القياس ان لو قطع
 عن المعنى المناسب للحكم الجامع بينهما وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به وهو معنى القياس واجيب بان لم يصح
 الحكم حتى يكون قياساً بل كونه شرطاً في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم يعني ان الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة
 معنى المناسب ليس من باب القياس بل ان يفهم المخاطب هذا المعنى بنو سطوح كونه ذهنية من غير ان يصل الى الفرع وملاحظة

هذا هو الوجه في كون القياس في الفرع اقوى من القياس في الاصل

الصلح واجب بان الموقف على الخصم هو القياس

للغة المناسب الحكم بل بواسطة بناء والمعنى الى الذهن من المقتضى او بواسطة الدلالة التقطية لا التزامية ^{٣١}
 كان قياسا لما قال به الثاني في القياس وقد بانه لا ثاني للقياس الجلي الذي يعرف بالحكم فيه بطريق الاولى حتى يتضح ان
 ثبوت ثبوت هذا المفهوم دون القياس يجعل هذا تجزئة على انه ليس بقياس قد يكون ان هذا دفع للسند لا بغير
 الجواب هو كذا لكنه جعله بعضهم من دلة المانعين لكونه قياسا على انطبق الرد عليه وقد نفي وقال النقاش ان
 ان التراجع لفظي واستحسنه في المعالم ولعل وجه ان الطرفين انقضا على الاتهام من اللفظ وانه لا حاجة في الاتهام
 الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واستحسن القياس المصطلح فالترافع في لفظه ذلك بالمفهوم والقياس الجلي
 وذلك ايضا منه على ارادة هذا القسم الخاص الجلي هو القياس بطريق الاولى لما مر اقول وهذا ايضا اما
 يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى فالانقضا بضوء الفرع عن بضوء الاصل حتى يتضح ان ثبوت ان
 التراجع لفظي وقد عرف ان الكلام فيه في حكمه الحاقا لثبوت بالترجيح الا ان يراد ثبوت المقام بين المفهوم
 بين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذي هو قسم خاص من القياس الجلي واعلم ان ما ذكرنا من نصيب
 الجلي في رد المذكور هو عبارة التقنا زاني وهو موهم لكون القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى كما
 يفهم من المعالم وليس كذلك بل لا بناء في كلامه اذ اذ كونه اعم منه كما هو صريح الاكثرين فان الوصول وصلته
 وصف نصيبه لا توضيحي فاصل الكلام في القياس بطريق الاولى الذي يقول به الشيعة لا بد ان يكون قياسا
 نص على صلتها وتبين عليها ورفع احتمال مدخلية خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة في الفرع اقوى لا غير
 نقل من ينكر من اصحابنا العمل بالنصوص العلة مثل السند في تمسكنا باحتمال مدخلية الخصوصية لا بد ان يخص
 كلامه بالوكان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال مندفع فيه فثم فان ذلك ايضا يخصها لو كان الاحتمال
 جهة ملاحظة اشد منه مناسبة الخصوصية العلة لا تمك فاحفظ ما ذكرنا لئلا يخلط عليك الامر ثم ان اصحابنا
 قد يمتكون في الحاق حكم بالاخر باحتمال الطريق بين المستلزمين ويقولون انه ليس بقياس كما قال الشهيد الثاني في
 في الروضة في مسألة الحاق الغائب المجنون والطفل اذا كانوا مدعى عليهم باليمين وجوب اليمين الاستظهار
 ان ذلك من باب اتخاذ طريق المستلزمين لا من باب القياس ثم تنظر فيه وراهم من اتخاذ الطريق ان دليلها واحد
 من جهة اشتمال دليل احدها على نص العلة وتبين عليها بحيث يشمل الآخر فيستفاد من النص الوارد في الميث
 ان العلة في وجوب اليمين وهو ان لا لسان له في الجواب وجه النظر ان العلة انما يلزم حجتها اذا ثبت ولا لزم
 على استقلالها اتم وكان التبيين انما يلزم اذا ثبت عدم الفارق بينهما ويمكن ان يثبت بالفرق هذا لعدم رجوع الى الدليل
 واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كما ملأ اذ عرف هذا فلا تغتر بها اذ دناه على مبره ونظر انه في العمل بالقياس بطريق
 الاولى في غير ضرورة التبيين على العلة وان اقم منه ذلك لعل مراده ايضا فيما يستفاد العلة من النص واعتماد على
 الاولوية لاثبات الاستقلال بها بحيث لا يخلو من مدخلية المادة وكان فيما تمسكون به باتخاذ الطريق والعلة في طريق
 الاستنباط والاستنباه في الحدس لا بوجوب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظرية ذلك في الاجماع
 المنقولة كما انه قد يقع العلة في دعوى الاجماع ويحصل الخطاء في الحدس فيمكن في فهم العلة من النص استقلالهم
 معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد لا انهم فاعلمون بالقياس المحرم وليتمون الشهور عاليا بالاجماع وذلك لا
 بوجوب الفتح في اصل العمل بالعلة المنصوصة والمتنه والاجماع المنقول **فان** ما يستدل به القائل
 الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به المحققين والمخالفين وانكروه عنهم قال الشافعي من يفتن ففتن

بلغ قبا

استحسن

والمخالفون في غير هذا لا يرجع اليها يمكن ان يكون محل النزاع لاحاجة لنا الى ذكرها واظهرها اتم دليل يفتح في نفس
المجتهد ويعبر عليه لتعبير عنه وانما العدل من حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسيب يطبقون ان يوجب ان
يكون مرادهم ان يفتح في نفس المجتهدين رجحان واستحسان من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي وانما العدل من حكم
الدليل الشرعي الى العادة التي لم يعبر شرعا والا فالحكم بالعادة المعبرة شرعا ليس باستحسان مراد مثل العدل عما
يقضي فاعده الاجازة في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث مفدا والماء المسكوب شرب الماء من استقاء من غير
لان تلك العادة كالا جماع بل هو اجماع والحاصل ان الاستحسان هو باستحسان المجتهدين بطبعه وبعادة ونحو ذلك من
امارة شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه ولا يفتد الفتن يكون حكمه شرعا في الحقيقة لا جماع الامامة واجبا
واحتجوا عليه بقوله نعم فيتعون احسنه وابتغوا احسن ما اتزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى عندنا
الراجح بطلانها فاذ الشاوي اراجح بحكمه وقوله ما رواه السليمان حسنا فهو عندنا حسنا واجيب بان المراد ما اذا
جميع المسلمين حسنا وهو الاجماع واقام المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر وجلب منفعة للدين والدينا والمصالح
معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة ادراك مصلحة خالصة عن المصنف كحفظ الدين والنفس والعقل والمال
والنسل فقد عندنا عندنا انما يترك ما يؤول الى الفساد وانما ملاعاه كما يجاب عنها الشرع لاجل الكفاية على الغنى
لكونه زجر له وانما مرسلة يعنى غير ما اثم ولا الغاها وكانت راجحة غالبة عن المصنف وهذا هو الذي ذهب اليه المجتهد
العامة ونفاها اصحابنا واكثر العامة وهو الحق والدليل على حجة ولا تارى ان الشارع الغنى بعضها واعتبر بعضها فانما
المرسلة باحدهما دون الاخر رجحان لا ترجيح احتجوا بان عدم اعتبارها يؤول الى غلو فراجع عن الحكم وهو باطل لما عرفت في
حكمه لا نص فيه ومن مثلها ناضر اليهم بالسفر فافظة على المال ومها اضد الحامل او شرها الداء اذ علم انها
يوجب الشفاء وسقوط ولدها فانما يوجب ابقاء نفس نزلها بوجوب ثلاث نفق من ومن مثلها ان اهل الحرب
نرسوا باسارى المسلمين فيجوز بيعهم وان ادى الى تلف الاسرار اذ علم انهم اذ لم يواطءوا الاسلام وانما انفسهم
اصحابنا الدليل خارجي لذلك لا يجوز نقل من يعلم من حاله انه لو لم يقبل لوجب تلف جماعة **المفصل الخامس**
في التسخ وهو في اللغة الازالة في الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي مناخر على وجوبه لانه كان ثابتا
يقبل الحكم بالشرع لا خارج رفع مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعي والدليل الشرعي لا خارج الادعاء بالموت ونحو
ونحوها وبالمناخر لا خارج الشرط والاستثناء وغيرها من المحصنات وانما العبد لا يخرج الحكم المحرور الى
او الوار بصيغة الامر على القول بعدم افادته للتكرار فيثبت بان الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل
تجل الاشياء احر منها ونحو ذلك وما يوافق هذا العبد مستغنى عنه لان في مثال الخرجان لا رفع لعدم الثبوت فيخرج
بغيره لرفع يمكن وضعه بان الرفع ليس مستعلا في حقيقة والالزام البداء المحال على الله نعم وكذلك قبل التسخ هو
مثل الحكم الشرعي الثابت في ذلك ينحصر في الخرجان ايضا مع ان ذلك يرد على العبد المناخر ايضا اذ الكلام لا يتم الا
باخره فلم يثبت شيء حتى يرفع الا ان يقر المراد بالرفع الظن والترتيب على الثبوت ظاهر فان حقيقة التسخ هو تخصيص
فانه يخص في زمان الحكم بنصبه لغيبه بالنصب بالدوام ايضا ولا تناقض ولا يصح تعقيب المحرور الى زمان ولا
على القول بعدم افادته للتكرار **فان** الحق جواز التسخ وفوقه في الشرع والمخالف في الاول بعض من يقول
وفي الثاني ابو مسلم بن احمد الاصلها سبها في القرآن لقوله نعم لا يابسه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لست اعلم
عدم الدليل على استحالة وسنسمع بطلان ما تمسك به اليهود على وقوعه بانه العدة فان قوله نعم والذين يوثقون

ويذكر ان زواج وصية لازولهم مشاعا الى المحول فخرج الدالة على وجوب الانتفاء في قول وهو عندنا ما لم
تخرج فان خرجت فنقضت على ما لا شيء لها فنحن نأبى اربعة اشهر وعشرا ونخلص عنها الاصل فبان حكمها باقية في الجملة
فان الحمل اذا كان مدة حملها عاما فنحن بالمحول وهو مدفوع بان الاعتدال ليس بالمحول من حيث هو بل بالوضع
انما العلة لنسخ الصلوة الى بيت المقدس واجاب عنه بان حكمها باقية لبقاء الاستقبال اليه عند الاشياء وهو مدفوع
ايضا بان ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى وكذلك انما الصلوة في الحجى مع الرسول وغيرهما لا ينيل بذكرها
وذكرها في سلم العلم الشريف من ان يضع في مثاله ولعلنا باسلم بقولنا باننا بالبدن لنسخها ككثر ما ورد في
الشرائع السالفة بانها كانت محدودة فلا ينافي انكاره اسلامه واما ما تمسك به من انما مدفوع بان المراد انما لا ينافي
كتاب بطله ولم ينقد عليه كتاب يرد مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتهاء مدة الحكم او مرجع الضمير هو المجموع
حيث المجموع واما التوفيق فممنوعه عقلا وفوقه سمعا وفوقه حوزة قلم لكنها انكرت معجزات نبينا وفوقه
اوتت بها واعترف ببينونة العرب وغيرهم وتمسك من قال باسناد عقلا باسناد كون الشيء حسنا منجحا والا
يقضي كون حسنا ورفعه يقضي كون ذميا وجوابه منع كون الحسن والقيح ذائنين في جميع الاشياء بل قد يكون
بالوجوه والاعتبارات وذلك كشراب الادوية وكل الاعاين فقد يكون مصلحا في وقت ومفسدا في آخر وقد يكون
الفعل مصلحا في زمان ومفسدا في زمان وبذلك يتدفع ما تمسك بعضهم بقوله نعم فلن نجد لسنة الله تبدلا من
باب الانام فان السنة هو مجموع الامر من مجموع سنة واحدة ولا تبدل فيه بخلاف سنة العباد فان اطباء الابدان
قد يمدن شرب الدواء على كفة خاصة على رتبة خاصة للمريض والمسهل والمقوي وغير ذلك وقد يحصل لهم البداء
في هذا التمدد والترتيب بخلاف سنة فانه لا يمكن في جهة البداء والنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم الاول بعد خفاها
لصحة البداء ولا ظهوره بل نعم بعد الجهل والخفاء ثم شانه في ذلك واحسن الاخرين بقول موسى على نبينا والو
عليكم هذه شريعة موقدة ما دانت السموات والارض وقوله تمسكوا بالسبب بدا والجواب المنع ودعوى التواتر
غير مسبوقة لانقطاع عدد التواتر عنهم عند ما استسلمت تحت نصر بل اقرية بخلافه من ان الرواية تسليما لكون الرواية
بالنايل طول الزمان كما ورد في التواتر ان العبد يستخدم سنة ثم يعرض عليه الحق فان ابي فليست ان يتركه
ابدا في موضع اخر منها يستعمل العبد حين سنة ثم يعرض فاعلم ان المراد من الاول طول المدة هذا مع ما روي عنهم
بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التواتر انهم اقدم من نوح عليه السلام ثم حرم ذلك في شريعة موسى
وانما اصل النسخ وقت خرج من افلاك كل دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى مع ان التابيد في الزمان بمنزلة ذلك
العام على الافراد فيجوز التخصيص فيها معا والاشاخص الموقوف من ذلك كتنظيره واحسن اليهود ايضا بانه
لما بين شرع موسى في لفظ الدال عليه اما ان يدل على دوام شرعه او لا وعلى الاول فاما ان يفتن بشي يدل على انه
يسنخه ام لا اما على الاول فمع انه مستلزم للتناقص به عليه انما يفضي العادة بنقله من الزمان الى الزمان
عليه ولو نقل الى موضع الخلاف فيه مع انه لو جاز ذلك لم ينقل لورده عليكم ايضا انه يجوز ان يكون شرع ينسخها
المسلمون مقررنا بذلك ولم ينقل واما على الثاني فيلزم التلبس بالاعراض بالبيع وعلى الثاني فلا يقضي الاصل
واحدة لان الامر لا يقضي الدوام وذلك لا يقتضي نسخا وقت انا نختار اولا انه ذكر ما يدل على الدوام ولا يصح
النسخ بخبر النسخ ولا عدم اما الاول فلان النصيح بانه ينسخ مع فنية على الجور في الدوام فلا تناقض واما
الثاني فلا يثبت لم ينسخ لو كان وقت الحاجة الى البيان واما ناسخ البيان عن وقت الحاجة فلا يفيح فيه كما مر

قال سئل عن الرجل يحل له ان يزوج امرأة كان يفرجها فقال ان انس منها شدا فنع والافلاد وما على المحرم فان
 تابعه فهي عليه حرام وان ابنت فله زوجها والحاصل ان ابنته من جواز النسخ قبل حضوره في العمل مثل ذلك
 فحق يجوز وان اراد ابداءه نفس الفعل ثم نسخ قبل التمكن منه فيسجد والكلام فيه نظير ما حققناه في بحثنا
 مع العلم بانفساء الشرط احسن المجوزين بوجوه ضعيفة فونها ثلثة الاول قوله نعم بحول الله ما شاء وثبت
 وقيل ان اراد به ما يتم حوالا لا ينال في الذي يفسد منه محض الاعتقاد فقد عرفت الكلام فيه وان اراد محض الاعتقاد
 والاعدام مثل اجاء زيد وامانة غره فهو يفسد خارج عما نحن فيه وان اراد محض الامور بالمأمور به المظن بذا في نفس الامر
 فهو مستلزم للبداء الخفي المحال على الله نعم الموجب لجماع الحسن والفتح وتحتين الفتح ونقيض الحسن فلا بد من
 الابتناء بعينه لتمام الهمان على استحالة معاقبة مدلول الابتناء بحول الله ما شاء والكلام في ثبوت شبهة هذا المحو هو
 تم بل الظاهر من الابتناء الاصطلاح الذي هو من خواص هذه الشبهة الشك في ان نعم امر بهم ثم يذبح ولده
 اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وفاء الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل يا ابا فلان ما تؤمر بعد قول ابراهيم اني ارى في الناس
 اني اذ بك وغير ذلك مما هو يفسد من المقام في الابتناء مثل الضياء والافدام على ربيع الولد الذي لو لم يكن مأمورا
 به لا يمنع من مثله وغير ذلك دائر على انه كان مأمورا بالذبح لا بمحض المقتضا كما قيل مع انه مناف لعظم شأنها وغير
 مناسب لهذا المدح العظيم ولا يدك عليه قوله نعم فندفع في الروايات في كونه مأمورا بتمام الذبح وقيل ان هذا
 ايضا ابتداء في محض انهم واسمعيل واظهار من بينهما على التماس ان كان الذبح في نفسه نعم مطلوب واظهار الامر وان
 هو ابداء المأمور به لكن لقاطع دل على اخرج من ظاهره على ابداء التوطين وقد عرفت بعض الكلام فيه في صياغة الاول
 والافدام يمكن ان يكون من اجل ما اعتداه ظاهر من فعل المأمور به وقد يجاب بان روى انه قد ذبح لكن كلما قطع النعم هو
 مع سلامته وقيل ان المبادر من الذبح المأمور به هو ما يورث الروح فيخرج الى اخرج الكلام من الظاهر مع انه لا معنى
 للنسخ اذا المأمور به لم يكن الا الطبعه ويحصل بغير واحد والامر لا يقتضي النكران فيبقى مورد للنسخ الثالث
 ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم راجع الى ان عادى الى حرسه بعد ما اورده عليه من ان يغير من
 الوضع من جهة ان يغير طعنا على الانبياء بالافدام على المراجعة في الامر المطلقة وسلامته سنة ان ذلك نسخ قبل التمكن
 لان علم المكلفين من شرط التمكن وقد حصل ذلك قبله ويمكن ان يثبت ان ذلك كان اجارا عن الايجاب فيها بعد معتقدا
 في علمه نعم بعدم شفاعته التي في قوله **الاصطلاح الرابع** ان المصلحة قد يغلق بنفس الامر التي في انفسا
 عليها من واداه الفعل ويظهر الجواب عنه بلا غفلة ما مر فلا يغيب **الثاني** يجوز نسخ الكتاب بالكتاب
 اتفاقا الا من ابي مسلم وقد رطلنا في السنة المتواترة خلافا للشافعية ومن بعده اسنادا الى قوله نعم ما نسخ من ابنة
 او نسخها فان نسخها او مثلها والسنة ليست بنسخ الكتاب لا مثلها وايضا الضميمة في ان الله نعم وقيل ان الظاهر ان
 المراد بما ينسخه نعم هو الحكم الثابت لا ينفصل الابتناء ولا يورث والمراد من كونها مفسدة على مصلحة مثل الصلح
 السابقة او غيرها منها وهو لا ينفك بالكتاب السنة وانما اضافنا الاشارة اليه نعم فلا يضر اذا ما بينه الرسول هو
 ما اشترطه بل لا يربك كمن يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب خالف في بعض العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق
 به وما نسخ الكتاب السنة المتواترة بخلاف الواحد فالأكثر على المنع وجوزة بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف
 في جوازها انما الخلاف في الوقوع واسنادها لاكثر من بائنا فطعنا وخبر الواحد قطعي ولا يترك القطع بالظن وادعى
 الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو لا فلا يخفى ان الدليل الاول مقدر بما مر في بحث النسخ من انفساء المصطلح

فان من حيث انه لا يتعلق لا يتعلق بالحق
 ولا بالفتح

اولا اما بنا فيه اذا اراد به
 او جئت روي في خارج بخلاف
 ما لو اراد به مع ذنب انما الصدق
 على رويك او اعتقد صدق
 رويك فان فعل المصداق الذبح
 في انما كونه مأمورا بالذبح وفي انما
 الاعتقاد بصدق الرواية في سبعة

هو من الكتاب السنة المنوارة وأما دلالتها على التأييد فلا قطع به مع أنه لو صح بالناييد فهو أيضاً بصير كالأعام بالنسبة
 إلى الأزمان فلم لا يجوز تخصيصه بنظر أقوى منه فاذ فرض حصوله من خبر الواحد فعلى الظن الحاصل من عموم الدوام
 في الكتاب السنة بالنسبة إلى الوقت الذي نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفادته التراجع وتزعمه فليبدل عندنا عند
 مثله وذكر القائلون به أمثلة لوقوع منها أن أهل فاس سمعوا منادياً يقولون لا آرا القليلة قد حوكت واستندروا ولم يتكرو
 عليهم أحد من الضخاء وهو ثم بالانعلم أنه خبر واحد ولعله حتى يفرقة فاذ القطع لهم ثم أن المراد يكون خبر الواحد إذا كان
 يكون نفس الخبر واقعاً للحكم كما سنشير إليه وأما دلالة الخبر على كون خبره فلا شبهة منسوخة بل هو خارج عما نحن فيه والأظهر
 جواز إثبات النسخ بهذا المعنى والآفاق فادته ليست بادرة على ذلك وأما الإجماع فاختلفوا في جواز النسخ والنسخ
 وبينوا الخلاف على الإجماع هل يحقق قبل انقطاع الوحي أم لا فلا أكثر من على عدم انعقاد الإجماع إلا بعد وفادته لأن
 كان قولهم منهم فلا يعبر به قول غيره والآفاق غير يقول المجتهد في جواز الإجماع فلا يكون منسوخاً إلا بالتأنيخ أما الكتاب
 السنة وأما الإجماع وأما الفاس وأما الفاس فأنما يكون صحيحاً عند عدم إجماعهم على خلافه وأما الكتاب السنة
 فلا تفرق بين أنها قبل الإجماع والتأنيخ لا بد أن يتأخر وأما الإجماع فلا بد له من مستند فهو تأنيخ فاس فإن
 كان نصاً فيكون الإجماع الأول باطلاً لكونه على خلاف النص فلا نسخ وإن كان فاساً فيكون الثاني باطلاً لكونه تأنيخاً
 لا يجوز أن يكون نصاً فلا تأسخ فلا تأسخ أما أن يكون نصاً وإجماعاً أو فاساً واكتل باطلاً أما الأول لأن فلا مشاع انعقاد
 الإجماع على خلاف النص والإجماع وأما الثالث فليطالنه بالذات في فلا نسخ هذا ما ذكره الجمهور وعند المفسرين من
 أصابنا في عدم الجواز على الإجماع والنسخ على أن الإجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون إلا بدليل شرعي وذكر بعضهم أن
 الإجماع أنما يكون من مستند قطعي ويكون التأنيخ هو نفس الإجماع ودعوى الإجماع مشكلة تكون الإجماع دليل شرعي
 واضح وقد مر ما يدل عليه في محله ولا حاجة عندنا في حجة الإجماع المستندة لغير كشف عن رأي المصنف والمراد من تأنيخ
 الإجماع أو منسوخته هو باعتبار كشفه ولنا في استناد النص إلى المستند دون الإجماع مناقضة ضعيفة في التحقيق
 عندنا أن الإجماع منعقد في زمان التيقن وما بعده كما ينظم من ملاحظة ما قدمناه في محله ولا مانع من كونه تأنيخاً
 ولا منسوخاً وأما الخالفون فمدل على بطلان ما ذهبوا إليه مضافاً إلى ما ظهر هنا وفي بحث الإجماع أن أدلتهم على
 حجة الإجماع بنادي بعدم اختصاصه بخلافه فادته مثل قوله نعم ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله لا ينفع
 آمنه على الخطاء ونحو ذلك كما لا يخفى **ثاني** زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخاً للملزمة عليها
 كانت أو غيرهما عند جمهور العلماء لأنه لا يرفع إلا العبد الأصل وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم لو لم ينفع المحسنين
 من الشروع والامتناع من الشروع لكن هذا ليس ينسخ للملزمة عليه وذهب جماعة عن العامة إلى أن زيادة صلوة على
 الخمس نسخ لا يخرج الوسطى عن كونها وسطى وأورد عليه بأن ذلك نسخ بحكم عقلي وهو كونها وسطى فلا يكون نسخاً
 أنه يرد عليهم أن الزيادة المستقلة ليس نسخاً لأنه يخرج الإخوة عن كونها إخوة وقبيلها أن المراد زوال ما ينسب على
 الوسطى من الأحكام الشرعية مثل شدة المحافظة وغيرها وهي ليست في الإخوة وقبيلها بل الحق أنه نسخ إن كان ذلك
 لأجل كونها وسطى الصلوات المفترضة مطلقاً ولو كان كونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور وأما
 وعلى الأول أيضاً لا يلزم النسخ لأن الحكم إذا تعلّق بوسطى مطلق الصلوات فالوصف تابع لتحقيق الوصف ولا مخرجه
 مخصوصيته في الحكم فأن قال الحكم من ذات الشيء من جهة أنها شيء واحد من جهة الوصف لم يوجب ذلك الحكم من
 بالصفة من جهة أنه منصف لها وإن زال الحكم عنه من جهة الخصوص وأما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كونها

لنفا و مثلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال بالحق ان لم يكن ينسخ لنفس الركعتين كما يفهم من بعضهم
 فان وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب ككل ليس ينسخ من جهة الاخر او
 الاجزاء لا تهاكمان عطفان لا يجري بينهما التسخير لثبوت ارتفاع اجزاء الاولين غايته الامران اجزائهما كان على حال
 والآن صار على حال آخر نعم لو فرض حكم التمسك بالاجزاء بالانفس من ثم قال لا يخرج بان لا منضمين فهو يصير بخلاف
 اذا استنفاد من الشارع وجوب الصلوات للشهد بالركعتين الاوليين ثم دفع حكم وجوب واخره عن الركعتين الاخيرتين ولو جاز
 الشهد والتسليم او لا بشرط الاتصال بالاوليتين ثم اخر ما عن الاخيرتين ثم دفع هذا الشارع بطل في جواز اثبات مثل
 بخلاف الواحد بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطعي وهذه التمرة نادرة عندنا بل لا يكاد يوجد **فان**
 يعرف الناس بنبض الشرح صرحا كان يقول هذا ناسخ لذلك او يؤدى في ذلك كما في قوله كنت ههنا عن زيادة
 المقابر الا في زودها وكنت ههنا عن اذكار محرم الاضاحى الا في زودها والاجماع عليه واما بالعلم بالانفس فيضبط
 التارخ واصل التضاد ولا يعمل التسخير باحد الوجه المذكورة فيجب التوقف لا الخيرة هذا البر من قبيل الاجزاء
 الواردة عن ائمتنا ومثون الخيرة العمل بين متضادها ومنافضها الواسع للرجح بل الكلام بينهما عن غيرهما هو اذا
 علم بان احد ما رافع حكم الاخر وايضا قد اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات التسخير بخلاف الواحد بمعنى ان خبر الواحد هو الذي
 يرفع الحكم مستقلا وما كان خبر الواحد ناقلا للحكمة التسخير والحكم فيها مختلف فلا تغفل **فان** في نسخ التسخير
 دون الحكم والعكس هاهنا والخالف المذكور ان شاذ ومجتهد واهبه ويكفي في الوقوع اما الاول فكما ورد في
 اجزاء ان كان من الفرق ان التسخير والشهادة اذا زينا فارجو ههنا كما لا من الحق فنسخ فلا بد من استنفاد حكمه واما
 الثاني فهو اما مع البدل كبديل العدة بالحقول باربعة اشهر وعشر او بديل كسوخ الصدقة قبل التجزى يجوز بالانقل
 كما يجوز بالاصح والمساو كما في بديل الكف عن الكفار الثابت بقوله نعم لكم دينكم ولي بن بانه الجهاد وصوره عاشوا
 برضا واما الثالث فروى ان سورة الاخرى كانت تعدل سورة البقرة ونسخ حكمها في ذلك **الباب**
السابع في الاجتهاد والتقليد فان الاجتهاد في اللغة فعل المشقة وفي الاصطلاح له تعريفان احدهما
 ينظر الى اطلاقه على الحال والثاني الى اطلاقه على الملكة والى الاول ينظر تعريفه بان استنفاد الفقيه الواسع في تحصيل
 بالحكم الشرعي والى الثاني ينظر تعريفه بان ملكة يقضي بها على استنباط الحكم الشرعي من اصول الفقه او قوة فيه
 والمراد باستنفاد الواسع هو بديل تمام الطاقة بحيث يحسن عن نفسه العجز عن المزيد عليه واخره بالفقيه عن استنفاد غيره
 الفقيه وقبيل انتم مستلزم للبدل في الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادائها وهو لا يخفى ان يكون مجتهدا
 فلا فقه الا مع الاجتهاد وقد يثبت عن ذلك بان المراد بالفقيه من ماسن الفقه اخره عن الاجتهاد مثل المنطقى الجرح
 لم يكن فيها اصطلاحا وقبيل مع انه يجازى برده عليه ان استنفاد وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد
 اذ من فقه الكتب الفقهية فزاد في المسائل وبعض الكتب الاستدلال بغيره ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى
 الاصل لا يتم استنفاد وسع اجتهاد فان قلت لا يحصل الاستنفاد للوسع مع الابد بحصولها انتم قلت فعل
 هذا يتم الكلام في المنطق انتم ينكف بهذا الاستنفاد عن فقه الفقيه والاحسان بن توم اذا كان هذا تعريف الحال والمحل
 فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستدلال والفا بديل الفقيه لفحص العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عليه ليس كونه عالما
 بالمبادئ والادلة واجد للقوة القديمة التي يمكن بها على رد الفرع الى الاصل فمثل هذا الشخص زارده الحكم الشرعي
 الفرعي الى الاصل باعمال نظره وانعاذ بخاطره واستنفاد وسع في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص سمي اجتهادا ومنه

مع انها

امام

المحزنة في هذا الشخص هذا هو من حيث حصول العلم بالاحكام الناشئة من الأدلة فضلا وقوة فريضة من الفعل فبقية
 ومن حيث سنباط الفرع من الأصل واستخراج الحكم من الدليل فعلا وقوة فريضة من الفعل فبقية والتفتتوا ان يأتوا
 بمحذات لا يأتوا لا الصريح منه كما بينها عليه الفقيه بقوله فعلى هذا يقول ان القوة والاحكام الناشئة من الأدلة
 والاجتهاد هو سنباط الاحكام منها والاستنباط مقدم على العلم فلا تنافي التعريفين الى الشخص الذي يقوم به
 ولذلك نرى بعد ذلك تعريف الاجتهاد يحملون المعرفة بما يوقف عليه وقوة القوة القدسية من شرط لا من مقدار
 فاذا اراد تعريف صحيح يأتوا الاجتهاد هو استخراج الواسع في تحصيل الحكم الشرعي المسمى في أدلتها ان في أدلة واحاطا
 وكان له القوة القدسية التي يمكن بها عن مطلق ذلك الفرع الى الأصل والقوة هو العلم بالحاصل بالاحكام الشرعية
 الفرعية من أدلتها لمن كان كذا فلا يدخل شيء منها في تعريف الآخر ولا يلزم دور وهذا الظن لا يخرج الاحكام الشرعية من
 الحقيقة النظرية وفيه ان لا يخرج بغير الاستدلال والثبات لا يخرج لاجل معرفة النظر ثباتا بقية فبقية
 تحصيلها واستنباطها من أدلتها اجتهاد اذا جهد فلا يعرف حكم الشيء اولا ويحتاج الى النظر في الأدلة وبعد يحصل
 به من الدليل قد اشترنا الى ذلك في اول الكتاب فينبغي الحكم بالشرع لا يخرج العقلان فان استنباطها لا يمتري
 اصطلاحا وتباينها بالشرع لا يخرج استنباط مسائل اصول الدين بل اصول الفقه فقط ايضا وان كان اجتهادا في
 اللغة ايضا وفي اصطلاح اخر كما نرى في محقق الاجتهاد والتقليد من وجوب الاجتهاد في اصول الدين عند
 الحاجة اليه اذا التبادر من الشرع المسمى وقما التعريف الثاني وهو ما ذكره المحقق البهائي في فقال الفاضل
 يخرج بغير الملكة المستنبط لبعض الاحكام من أدلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل كان حاله ان لا يصير
 وكذا من حفظ جملته من الاحكام فليفتنا وعرف مع ذلك اننا لا نعلم حصول الملكة معه اقوال وما ذكره في بعض
 اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق بخلاف ما ذكره الاكثرين نعم يتبع ضاعف
 للملكة الاجتهاد لا محالة ثم ذكر ان التلازم في الحكم للجنس فيدخل المخرج في القيد بالشرع لا يخرج العقل والشرع الاصل
 كالاكتفاء وان من الأصل الضرورية كالصلوة والزكاة ثم قال وبالقوة الضمنية يدخل من له تلك الملكة من غير
 ان ينسب بالفعل بل يحتاج الى ان ما انما التعارض الأدلة لعدم انحصار الدليل ولا يحتاج الى الانفاذ
 نحو ذلك وجب ان الاجتهاد هو الملكة فالجهد من له تلك الملكة والجهد فيه هو الحكم المستنبط من الأصل اقوال
 ولعل الباعث على صرح الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ الجهد فيه وانما خبرا به لا ملازمة ثم ان هذا الكلام
 في الجهد اصطلاح خاص بهور وقد يطلق على من يفتي في الطلب على الاستدلال ان القيد فيه سواء كان في المعقول
 او المفعول وفي الفرع او الاصول والمفكر من باخذ بقول الغير دون دليل بنفسه **فان** اذا عرفت
 انه لا حاجة الى درج في هذا الظن في تعريف الاجتهاد في نظم ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيا وقد يكون ظاهريا
 وكلها تجري على الجهد والمفكر اما الاول فظاهر وقما الثاني فلان المفروض ان ادب العلم غالب بالعدم
 الدليل على حصة العمل بفتح مع بقاء التكليف جزميا لو لم تدع ثبوت الدليل على جواز العمل به او قد عرف انه لا دليل
 على وجوب الاجتهاد وذلك لان أدلة حصة العمل بالظن ظنية وقد بينا ان لا دليل على حجة تلك الظنون الحاصلة
 تلك الأدلة الدالة على حصة العمل بالظن سوا انظر في الجهد ولا مناصر من العمل ببقاء التكليف وانما ادب باب
 العلم وعدم ثبوت اشتغال الذمة باكثر من ذلك حتى يأتوا ان يعين بشغل الذمة بسند محض فيحصل اليقين بغير
 مع ان الاستدلال بما يدل على حصة العمل بالظن على عدم جواز العمل للجهل في المسائل الفقهية بظنه محال

جواز العمل به بسلطان عدمه وما بسلطان وجوده عدمه فهو فتح بيان أن الأدلة الدالة على حرمة العمل بالظن عمومًا
 ظنية والأما صح تخصيصها إذا لم يتبين في الشريعة فوجدها لاحتواء وكفاك قوله نعم أن بعض الظن أثم
 فإذا كانت العمومات ظنية فالأصل لا يبعد إلا الظن وح فقول ما الدليل على جواز العمل بهذا الظن
 فإن قلت الدليل عليه أنه ظاهر الكتاب مثلاً وهو محجة إجماعاً فالعام الدال على حرمة العمل بالظن نطع فلا محالة
 قلت المسلم من الإجماع هو محجة ما هو مراد من الكتاب ما هو ظاهر منه فإن محجة ظواهر الكتاب مسئلة أجابها دية
 انعقاد الإجماع عليها ثم لحاظ هذه الأخبار بين أعماقها على أخبار كثيرة مذكورة في محلهما سلمنا عدم الاعتناء بشأهم
 وأمكن أن يخرج تلك الأخبار عن ظواهر المعارضها بما يؤيد منها الكتاب فنقول المسلم منه هو محجة منقاهم المشافهين
 الخاطئين من مجرد وجودهم لأن مخاطبة كان معهم والظن الحاصل للخاطئين من جهة أصالة الحقيقة والقرائن
 الجازية ترجح إجماعاً لأن الله أرسل رسوله وكاتبه بلسان قوم والمرا بلسان القوم هو ما يفهمونه وكان أن الفهم
 يختلف باختلاف اللسان فكيف يختلف باختلاف الزمان وإن توافق اللسان فحجة منقاهم المتأخرين عن زمن الخطاب
 وظنونهم يحتاج إلى دليل آخر غير هذا دل على محجة منقاهم الخاطئين المشافهين لمنع الإجماع عليه بالخصوص ولا يمكن
 إثبات ذلك إلا بالأحد وجهين الأول انحصار السبيل إلى الحكم في العمل بتلك الضنون ودلالة أسخالة التكلف
 بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه لأن ذلك هو مقتضى الدليل العقلية المقنعة لمحجة ما يفتح السبيل للضنون
 حيث هي ظن لا من حيث أنه ظن خاص إذ الدليل القطعي لا يدل على محجة ظن خاص والمفروض أن الإجماع غير مسلم
 في الظن الحاصل غير المشافهين الثاني أن الكتاب العزيز من قبيل التأليف المصنفين الذين يقصدون بكتابهم
 بقاءه أبداً لله ليس بهم من المشافهين بل يروون الإيام على مقدار فهمهم ويعلمون عليه وكذلك المكاتب
 والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة سيما مع فحالة لسان المكشوب مع المكشوب ليدفقه لا ريب جواز العمل به
 في التأليفات والتعليقات المتأملين فيها وحملها على مقتضى ما هو يفهمون بقدر طاقتهم وكذلك المكشوب لهم الحكم
 وهو سبباً فيما اشتمل على الأحكام الفرعية إذا ظم منها الفاء الأحكام بين الأثر وفشئت وأعلام الخاطئين بالشرع
 وأعلامها بينهم وذلك لا ينافي في قصد عمل الأئمة بعدهم ولو بعد ألف سنة بذلك لأجل حصول الطريقة واستقلال
 الشريعة بعمل الخاطئين وفراولهم ونقلهم إلى خلفهم بداعين بد ولا ينافي في ذلك بقدر غلق الغرض بقاءه أبداً
 حصول الإعجاز وسائر القواعد ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والأسلوب سائر الحكم المستفادة منها مع قطع
 النظر عن الأحكام الفرعية الظاهرية التي هي قطرة من مجارف فوائده فإثبات أن يكون الكتاب العزيز من باب التأليف
 المصنفين سيما الأحكام الفرعية بأن يكون الغرض من الإيات الواردة منها بقاء تلك الألفاظ واستفادة كل
 من يحى بعده تلك من تلك الألفاظ على مقتضى فهمه بظنه ولو لم يكن موافقاً لماده نعم أيضاً بعنوان القطع
 والمجهر وإدعاء أن العلم نفعاً وأذلك يحتاج إلى دليل واضح بل الانصاف أن لم ندع العلم بأن الله تعالى لم يرد
 من الآيات هذا المعنى فلا أقل من الظهور في لغة أو لسان أو لسان أو لسان فكيف يدعى العلم بأن مراد الله تعالى من
 أنزال قوله من بعده وصية بوصى لها أو دين أن يبقى هذه اللفظة ومن فهم منها من المجتهدين الجاهلين بعد ألف سنة
 أن المراد من بعد احتمال الدال للوصية والدين والميراث والتأثير بها بأن يفضل عنها ما يساوي الانصاف ويرتب
 عليه أنه يكفي في التملك وجواز التصريح أن يغزل الدين والوصية كما فهم بعضهم فهو محجة عليه ومن يفهم من
 هؤلاء الأرحام تملكون هذه الانصاف بعد بقاء الدين والوصية وصول ضيقها إليهما أما بديها أو بديها

اولهما ولو كان هو الحاكم والمؤمنين العدل ولا يحصل ما كبرهم الا بعد علمكم بالنصيبها ووصولها اليها فقد
لا يفي لهم شي بمكونه وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم فلو انهم تجزوا عليهم ومن بهم من ان استقر ملك الادعاء
بثبوت بعد وفاة الدين والوصية وان ثبت قبله من ان لا فهو تجزوا عليه وهكذا بل لا يلحق ان يدعى العلم بان مراد
الله نعم من كلامه في الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المتكافئة فليست هي وفيها المتخاطبون ان يكون وكان مضمون
تكم ابلان الحكم وقد يبلغ ولكن اخفى بعد خفاء فاده الهدى كما خفي اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب
الغريب انما هو على وضع المصنفين سيما في الاحكام الفرعية ودعوى لا يفي باثباتها بينة فان قلت ان اخبار الثقلين
وماد على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل قلت بعد قبول علمية تلك الاخبار صحتها
كما هو ظاهر بعضها يمنع اولدالها على التمسك بمفهوم اللفظ من حيث هو مفاهيم اللفظ لا يكون المراد لزوم
بالاحكام الثابتة والمراد بالعلو من عندها هو ما ثبت في اكثرها كمدل على عرض الاخبار على الكتاب ثانيا بعد
تسليم ذلك فنقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني بطواها على طواها فغنية اذ غلبت
من الاخبار بين الى ان المراد التمسك باقتضاها الاثمة في بعضها والعرض على ما فسر به وان كان خلاف الظاهر فنقل
الكلام الى هذه الاخبار ونقول دلالتها على ما نحن فيه انما يتم لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار اربعة من قبلنا
المصنفين الذين يصون بها فيهم المخادرون يعني ان الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار انما يكون تجزوا لاجل ذلك وهو
في غاية البعد بما نحن فيه بخلاف الكتاب الغريب او يدعى العلم بان مفاهيم المخاطبين بها علما او قلنا كان ذلك وان ذلك
بابا في العلم في المقامين سلمنا ان الكتاب الغريب من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن
منه تجزوا من جهة ان ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم من القرآن الغريب ليست بظنون حاصلة منه
اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ وحقيقته وجازه والاعتماد على اصل الحقيقة والغريبة الظاهر
في المعنى المجازي وهو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والتسوية التي حصلت في الشريعة فظن
حاصل للجهل بنفس لا مر بعد ملاحظة الادلة وجمعها وجرها وتديلها لا ظن حاصل من الكتاب الحاصل ان الظن الحاصل
من الدليل ما لا يخط في باري النظر بعينه ما حصل منه لو خطي وطبعه واما بلا خط ما ينشأ عن ظن بعينه بعد ملاحظة
ودفع الموانع ورفع الغرائب الدالة على خلافه فاما الاول فان لم ندع الاجماع على بطلان العمل في مثال زماننا فلا كراهة
في القول به فضلا عن ادعاء الاجماع على جوازه او وجوب العمل اذ لا ريب ان في مثال زماننا الخطأ المراد لا يرفع
بين العلماء والاختلاف في الادلة بين طواها الكتاب السنة المتواترة واخبار الاحاد وغيرها واشبه الحال في الخصم
والفتح والمعارض والمخالف فلا ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص عن الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان
هو ظ الكتاب لا ظن الخصم يدعى جواز ذلك وكيف يمكن ادعاؤه حتى بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثير من
العلماء لا يجوزون التجرى في الاجتهاد لاجل احتمال خفاء معارضات الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما
الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب مثلا بل هو ظن المجهل بحكم الله ومراده من مجموع الاية ودفع معارضاتها
الغريبة الدالة على خلافها وادعاء ما هو خلاف الظن منها وبالحيلة انما نقول بحجة ظاهر ظن الكتاب في زماننا لا بشرط
ملاحظة المعارض ولا علمه او بشرط عدم ملاحظة المعارض في الفحص عنه ونفقه بالدليل حتى يفي الظن والاول
باطلان وثانها من الخصم والثالث ينفع الخصم دعوى الاجماع على حجية لو تمكن من دعوى الاجماع على حجة الظنون
التي بها يدفع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصل من اجل الكتاب بعد اعمال هذه الظنون اجماعي وان لم

فالبينة

في كتابه

بذلك وكيف يمكن منه إلا أن يقول بالاجماع على جهة ظن المجتهد من أي شيء يكون إلا ما أخرجه الدليل فجعل هذه الظن
 لم يعم عليها دليل الاكون ظن المجتهد فقلت نعم ولكن ظننا اننا نعلق بكيفية الاستخراج من الآية مثلاً فحينئذ اجابته لا
 نعلق بغيره أقول لا انهم مع هذا الكلام فان اختلف العلماء في ان العام المختص بجهة البلاء أم لا مثلاً فعم الكتاب
 والسنة المتواترة واجار الاحاد وغيرهما كلها والمسئلة اجتهادية فاجراء العام من الكتاب على ظاهره بمعونة ان العام
 المختص بجهة البلاء وان ادلة الخصم باطله في تلك المسئلة الاصولية مسئلة ظنية ودعوا لاجماع على ان اعمال
 المسئلة الاصولية في خصوص الكتاب جاز دون غيره شطط من الكلام ويلزم في العكس ان لو قال احد بعدم المجته في
 عام الكتاب لاداء ظنه الى ان العام المختص ليس بجهة البلاء في ان يكون اجاباً ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب لا يتم
 نقول في مثل قوله نعم واحل لكم ما وراء ذلك من ظاهر العموم ومقتضا عدم نشر الزنا سافاً المحرمه كما ذهب اليه عجا
 من محققى الاحصاء ذهب جمهور المحررين والاحبار الى السنفضة في كل من الطرفين موجوده ولا ريب ان زجج عمومية
 وابفاؤه على ظاهره وادعاء الظن به يوقف على زجج اخبار العمل على اخبار المحرمه اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب
 بجهة واحدة لا مجال لمنع الاخبار وانما لا بد من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب ان لا اجماع على كيقية زجج
 الاخبار لا اختلاف العلماء في وجه الترجيح واختلاف الاخبار في بيان علاجها كما سيحى في الخاتمة ولا مناص في الجمع بين
 الاخبار لا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية مع ان قبول كل واحد من الاخبار وردها من حيث السند والمنشأ وثبوت
 العدالة وكيفيةها والكاشف عنها والمثبت لها وعدد المرتب وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا بالظن الاجتهادى ولا
 في شيء منها الا بخلاف المناظر المتدبر ودعوا لاجماع على جهة كل ما يتعلق بالاخبار بعين العموم وادعاء
 الحدس وحصول القطع بضياء الشارع بذلك العموم بالخصوصية والتوصية لا لانه من جربيات لزوم تكليفه لا
 بظان لولم يعمل بها عهدته على متدبره وبيننا وبين هذه الدعوة بوز بعيد واما جعله من جربيات لزوم تكليفه لا
 بظان فلا يمنع ولا يوجب التمسك بل هو من مذهبنا وطريقنا فظهر تمايزنا لتلك الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب
 حيث هو والظن الحاصل بعد بذل الجهد في المعارض ودفعه من هذا القبيل لفعله التي حصلت لبعضهم واشبه عليه
 الامر لم يفرق بين المجاز والعام وانما في قبوله بوجوب الخص عن المختص بعد وجوب الخص في الحقيقة عن المجاز وهو
 غلط لان الخص عن المختص يرجع الى الخص عن المعارض بخلاف المجاز فانه يخص عن القرينة وقد يحصل الاعتباران في العام
 والمجاز بكل المعنيين فلهذا بالنظر في التفرقة وقد حققنا ذلك في مباحث العام والخاص في جهة فالحكم بجهة
 العمل بالظن الذي لم يثبت بجهة بالخصوص من دليل قطعي مثل الشهرة والغلبة ومخوها من جهة قوله نعم ولا نقضاً
 ليس ذلك به علم ونحوه انما هو من جهة ظن حاصل للمجتهد بعد التأمل في الآية وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة
 التي اقاموها على عدم جهة العام المختص للاجماع على ان الآية تنصصه يظنون كثرة وملاحظة عدم المعارض
 الظن به والقطع من جهة لزوم الخص عن المختص ذلك من حصل للمجتهد من مجموع ذلك لا ظن حاصل من الآية بعد
 ملاحظة ذلك فان سلمنا منك الاجماع على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلم في خصوص
 المختص لانه موضع خلاف بالتراعي فيه معروف وليس بخصوص بعينها اخبار الاحاد بل هو جاء في المتن القطعية
 كالكتاب السنة المتواترة ايضاً فلم يثبت الاجماع على جهة عموميات التحريم في امثال زماننا بل قطع بعد القطع
 ببعض الظنون فان قلت التراجع في جهة العام المختص في الحقيقة راجع الى التراعي في حصول الظن منه في الباقي
 كما نظم من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الى جهة وعدمها مع حصول الظن ايضاً فالتكرار يقول انه لا يحصل الظن منه

في جهة واحدة لا مجال لمنع الاخبار وانما لا بد من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب ان لا اجماع على كيقية زجج

منه

بل لا تترك على الباقي لو فرض حصول الظن فهو حجة بانقضاء مقتضى ذلك المنكر بقوله لا يمكن حصول الظن منه ولو فرض حصول
الظن منه في نفس الامر لكان حجة لا انه لا يحصل له ظن ولو فرض حصول الخصم فهو حجة عليه حتى يصير بذلك اجماعا فوق
يقطع مدعى حصول الظن ويقول انت نصر في الجهاد حيث ادعيت الظن فيما لا يمكن حصول الظن فيه والاحاصل ان
المسلم من الاجماع الفرعي الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو ان يقول المنكر للحجة ان العام المختص لا يحصل منه
في نفس الامر لو حصل منه ظن في نفس الامر فهو حجة وليس فليس ولا ينظم من هذا الكلام انه يسلم حجة الظن الحاصل له
لسبب جهاده ونسكه بالادلة التي هي من المنكر ومسمع عنه فاما في ذلك فان فيه دقتا وان سلمنا منك
دعوى هذا الاجماع اعني الاجماع من الخصم على حجة الظن اذا حصل خصمه عليه دون غيره فاما تسلمه من جهة اخرى المجهد
وكل من المجهد حجة عليه وان لم يحصل للأخر الظن على دفته وان هذا من اثبات الاجماع على حجة ظنة الحاصل من جهة
العام المختص من الكتاب من حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجة هذا الظن بالاجماع وان كان من جهة كونه ظن المجهد
لا تترتب اشارة العمل بالظن وهو المظن قلت اذا سلمنا الاجماع على ذلك من اجل كونه ظن المجهد فلا ثم ان من
اجل انه حصل له من الكتاب بل من حيث انه ظن المجهد وهو حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير حجة على الغير والحاصل
اننا نعرض المسئلة اصولية ونقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت اصولية او فقهية على الظن
مطم او لا يجوز العمل الا باليقين والظن العلوم الحجة ينبغي على كل من اخذ احد طرفي المسئلة من اقامة الدليل على طلبه
فان اسند المنكر للعمل بالظن بمثل قوله نعم ولا نفقت ما ليس لك به علم فتقول ان كان الظن الحاصل من هذه الآ
قبل استفراغ الوسع والخصم عن الخصم والمعارض وقبل ابطال دليل الخصم من استداد باب العلم وانحصار الطريق في ظن
فلا اجماع على حجة مثل هذا الظن الحاصل من الآية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ الوسع والخصم من الطريقين
الظن المنكر لسيب لا يبرع بعد المجوز وذلك بان يدعى عدم استداد باب العلم وبثبوت كون الادلة المعهودة من خبر
والاستصحاب وغيرها ناطقة بالعمل فهو حجة عليه وعلى مقلده كما ان المجوز انهم اذا ابطال فطبعة هذه الادلة واثبت
استداد باب العلم بيقين على العمل بالظن فاما كل من هذين المجتهدين حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير اى احدا
حجة على الآخر في لا يجوز المنكر ان يحجج على المجوز بالآية بل وان كان لا بد ان يحجج عليه فلا بد ان يثبتك بابطال السند
باب العلم واثبات الادلة المعلوم الحجة فلا تسند له بالآية فيما نحن فيه على اثبات حرمة العمل بالظن مع استداد باب العلم
غلط فان الخصم متمسك باستداد باب العلم عند نقاونا لنظنون ولا يصلح معارضته بحجة العمل بالظن مطم ومن
الغريب ما وقع من جماعة من الاصحاب بل صاحب لم يفرق حيث جعلوا بين متمسكهم باصالة حرمة العمل بالظن في ابطال
حجة الشهرة وتقليد الموفى وغير ذلك وتمسكهم في حجة اخبار الاحاد وغيرها باستداد باب العلم وانحصار الطريق
في الظن كجمعهم بين هذا الدليل فيها واشترطهم في العمل بها ايمان الراوى عدالة وغير ذلك من الشروط كما فعله
صاحب وغيره وهذا شافى واضح فان قلت ان حجة العام المختص اجماع لان الخالف فيها ليس الا بغير حجة
قلت كونه اجماعا ثم وان كان هو المشهور لاصحاب الاعناد على الشهرة والاجماع المفقول بغير الكلام السابق
مع ان الاجماع المدعى ذلك ان كان على الحجة وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظن وعدمه فهو لا يلازم لا يتم
بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كمال بعد في المسائل الاصولية وان كان على الظهور في الباقي وحصول الظن
فهو ليس من شأن الشارع والامور التي يدعى فيها الاجماع المصطلح واما اجماع الاصوليين فغاية افادة الظن
وهو بغير الكلام السابق ايضا والحاصل ان الاجماع المدعى في هذا المقام على حجة ظواهر الكتاب ان كان هو اجماع

المنقول والاستنباط في دخلان في عموم ايات التخييم ولا دليل على جهة ما سكونها من الجهد وان كان هو
 المحقق فان كان على جهة فلا يجد نقعا وان كان على كل الظواهر فمع ما ورد عليه ما سبق مما فصلناه فيه من
 جهة الظن الحاصل من قوله نعم ولا نقف ما ليس لك به علم ومثالا من الظواهر الظنون الحاصلة بان العمل على ظن الكتاب
 لا يجوز فانها عامة تشمل لك ايشم فالاجماع على جهة الظواهر حتى الظاهر الدال على حرة العمل بالظن عموميا ثبتت
 جهة الظن الحاصل من الفرائض ما ثبتت جوده وهو مخرج فان قلت انما يخص بالاجماع المنفرد فلست
 صحت هذا التخصيص بل عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع ومن ذلك يلزم كون الاجماع ظنيا لا
 يكون الا في العام فان قلت وان كان ظنيا في الجملة لكنه قطعي في الجملة ايضا فلست سلطنا ذلك لكن يكفي في تحقق
 القطع بقاء فرد واحد بعد التخصيص فان كان ذلك هو ظن ايات التخييم فلا ينفك فيما روي من الاستدلال وان
 هو لظن المستفاد من الايات الدالة على حرة العمل بالظن ولكن في غير الظن الحاصل من الاية بقية ان لغير هذا
 ايضا عرضا ايضا فداخ من الفرض كالتيقن والافراد والبدل وغير ذلك فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع امثل
 الفاسد ونحن نقول به ايضا ولا ينفك فيما روي فان قلت ان الاجماع انما هو على جهة جميع مقتضيات الظواهر
 المستفاد من الايات الدالة على حرة العمل بالظن لكن في غير ظاهرها لفران ونظايرها بعد دفع الاجماع على ان كل الظن
 الحاصل من الفرائض واجب العمل به الظن الحاصل منه بمثل حرة العمل بالظن الحاصل من الفرائض فلست بعد تسليم
 صحة هذه الدعوى يرجع هذه الى عوا الاجماع على حرة بعض الظنونات دون بعض لا على وجوب العمل بالظواهر
 الدال بعضها على حرة العمل بالظن الا الظن الفلاني وليس هذا من باب جهة العام بالاجماع الا ما اخرج الدليل عن
 في مقام اثبات جهة الظنون الحاصلة من الفرائض بل هو من باب اثبات جهة بعض الظنونات بالاجماع وهو ما حصل
 سابقا من بعض من ادعى على حرة العمل بالظن بظاهرها لفران وهو غير حرة لظن الحاصل من الفرائض الدال
 في ايات تخييم العمل بالظن ونحوه وبعبارة اخرى هذا اجماع على بعض مدلولات تخييم العمل بالظن وهو حرة العمل
 على غير الظن الحاصل من الفرائض ونحوه وهذا البعض ليس هو هذه الاية حتى نقول ان من الظواهر التي ثبتت جهةها
 بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز العمل بما يحصل الظن من الكتاب فلم فالاجماع انما هو
 جعل جهة هو الظن الحاصل من الكتاب لم يثبت المخرج عنه فلست لو سلطنا منك هذا الاجماع فهذا عدل من اصل
 الدعوى لان الدعوى انما هي الاجماع على جهة الظواهر بعنوان العموم يعني جهة كل واحد منها بحيث يكون لا فرد
 لدعوى الاجماع وهذا الكلام ينشئ دعوى الاجماع على فاعده كلية ومع ذلك فنقول خرج الظن الحاصل من
 الكتاب من عموم ايات تخييم الظن لا بد ان يكون مخرج لظن علم جهة فاعده الدليل وقد روي عننا ان
 القطع هو الاجماع المذكور وقد بطلنا قطعنا لدخول العام المختص عني ايات تخييم العمل بالظن في مورد
 بطل قطعنا فلا دليل على جهة لدخول تحت عمومها الايات المذكورة وان كان الدليل شيئا اخر مخرج من ايات
 اخر جمع ان غير مسلم وغير معارض مخرج عن ايات المطلق لاجماع لم يبق الا اعتماد على الظن الاجتهادي فان قلت
 نحن ندعي ان الاجماع على مجموع قولنا ان كل الظواهر جهة ما لم يثبت المخرج عنه فاعده قطعنا خصصنا بها عموم ايات
 التخييم وخرج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباطن فلست فداشرا سابقا الى بطلان هذه الد
 ومنها يقولنا لو سلطنا صحة هذا التخصيص بل عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع الى اخره فان شئت ان
 ابيّن لك وجه المنع وعدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشهادة ان الاصولتين قد ذكرنا وان دلالة العام على كل

على معنى كون الجمع عليه
 امر مفيد للظن لا
 كونه الاجماع نفسه

انما هو على جهة جميع مقتضيات الظواهر المستفاد من الايات الدالة على حرة العمل بالظن

العمل

وحدان فراه دلائل فاعلم من غير ما كلف التفصيل والكل العدة فنقول دلائل هذه القاعدة التي اثبتنا الاجماع
على وجوب العمل بايات محرم الظن دلائل فاعلم من غير ما كلف التفصيل والكل العدة فنقول دلائل هذه القاعدة التي اثبتنا الاجماع
ولا من باب الحكم المجعول ولا من باب دلائل كل واحد من فوائدها مقول فذلك كل واحد من فوائدها
الكتاب حجة الا ما اخرج الدليل بنطقه بعبودية على ايات التحريم بدل على حجة دلائل فاعلم من غير ما كلف التفصيل والكل العدة
بالكسر مغاير للعام والمخصص بالفتح ولا لم يكن دلائل العام على الايات المذكورة دلائل فاعلم من غير ما كلف التفصيل والكل العدة
ثبات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة العامة فلا بد ان يكون المخصص والخروج شيئا آخر لا سحالة اتخاذ المخصص
المخصص لان كل واحد من ايراد العام مستساو والتسليم مع الاخر في دلائل العام عليه وحجة العام فيه نعم يتبع الكلام ان
وقع الاجماع على حجة ايات التحريم بعبوديتها وانفقد اجماع اخر على حجة سائر الظواهر وهذا الاجماع الثاني في مقتضى
الاجماع الاول والمفروض ان الاجماع المدعى في واحد هو الاجماع على حجة ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب
ولم يدع احد الاجماع على حجة ايات التحريم من حيث انها ايات التحريم ولو ادعاه احد من خرج عما نحن فيه والكلام عليه
على فخر اخر والحاصل ان القاعدة التي ندعيها بالاجماع هو عام منطبق على جزئياتها بالدلائل فاعلم من غير ما كلف التفصيل والكل العدة
دلائلها على بعض جزئياتها بدلائلها على البعض الاخر لزوم التناقض في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرناه بقا
وهو ان ما يثبت جوده علمه فهو محال فمن ذلك بطلان الجواب عما يمكن ان يفي هذا في مقام التوجيه بعباده اخرى هو
ان الاجماع انفق على حجة كل الظواهر بعنوان العموم وانفقد اجماع اخر على عدم حجة هذا الظاهر الخاص على دلائل
ايات التحريم على حجة العمل بظاهر القرآن وهذا الاجماع الثاني مختص للاجماع الاول وذلك لان هذا الاجماع الثاني
لا يقتضيه في الحقيقة الا الاجماع الاول فاما ذلك الاجماع فلا اصل له واما ايات التحريم فلا عموم فيها اصل بل
مخصوصة بمعنى معين مثل اصول الدين وما يثبتهم به المسلمون ومخوذلك واثباتها بكتبنا في تمام المظن وهو بطلان
اصالة حجة العمل بالظن فاما ما ذكره بعض الدقة والاضاف بخلافه فبالقول انشاء الله تعالى ثمرات
ثبته الخصم بما ذكرنا له من الجواب اعرض عما حمله ولا من يخص عموم ايات التحريم بالاجماع المدعى واما سلوك
مسلك اخر لنا سبب الظاهر العمل بالظن وقال لا يخص هذا اصلا بل دلائل القاعدة المستفادة من الاجماع
دلائل فاعلم من غير ما كلف التفصيل والكل العدة فنقول دلائل هذه القاعدة التي اثبتنا الاجماع
فان المراد منها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا الى فاطم وسائر الظنون الحاصلة من سائر الايات مستفادة من
الفاطم وهو القاعدة العلوية بالاجماع فلم يدخل تحت ايات التحريم حتى يحتاج الى التخصيص الى اجماع اخر فمقوله
في جوابه ان هذا غفلة عن الفرق بين الظاهر والفاطم بل الحقيقة والمجاز فان الظاهر المحجور في قوله نعم لا ينفق
ما ليس لك به علم يعود الى الموصول نفسه لا الى جوب العمل به فحتاج ما ذكرنا الى اضايل بل من استعمال الصبر
المعنى الحقيقة والمجاز في استعمال فاعلم وهو باطل نعم لا ينفق ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به علم ولا بد
ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما بوجوب العمل به وهو ايقم مجازا في مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل
على ظواهر الايات فمضروبه بعض مدلولات القاعدة وثبته للبحر في بعضها الاخر ليس بالحق من العكس لوقوع
الكل في مرتبة واحدة فحتاج الى دعوى اجماع اخر بل اجماع اخر وقد عرفت الحال فيه وتلك في الايات الثابتة
عن اتباع الظن فان حمل الظن على الظن الذي لا فاطم على العمل به تخصيص صحيح وهو كسر على ما فهمه وبالجملة
لا ريب ما يحصل من قوله نعم وثباتك فظهر مثلا الظن بان حكم الله نعم في الواقع وجوب نظمه الثوب عن الثبات

صحة

٣٢٥
لا العلم لا حال وأداه مطلق التفتت والتفتت هذا هو الحق المحقق في الحق وجوب العمل على هذا الحق لو ثبت لا
يخرج ذلك الحكم عن كونه مضمونا وهذا واضح لا شرف فيه ^{شأن} وجب الخضم وقال أن كل ظاهر فام عليه دليل فاطع فهو
معلوم بحسب الظن مضمون بحسب الواقع كالعالم يكون ما لا زيد له وكذا زوجة بحسب اليد والتصرف وذلك كما بقى في ^{لفظ} في حق
العلم في تعريف الفقه أنه هو العلم بالأحكام الشرعية وهذا هو معنى فيهم طيبة الطريقة لا ينافي في طيبة الحكم كما هو ^{ظاهر} لا
في نوجهاه فنقول في دفعه أن كلامه هذا يحمل معان ثلاثة أما أنه معلوم أنه ظاهر مضمون من لا ينفك وأما أنه معلوم
أنه يجب العمل بما هو مضمون عن الأثر وأما أن ما هو مقتضى الظن ومدلول اللفظ فهو معلوم أما الثالث وينبغي البطلان
لوضوح المعارضة بين المضمون والمعلوم والحق والعلم وأما الثاني فيرجع إلى ما تقدم من كون المراد من المعلوم المعلوم
وجوب عمله وهو معنى يحتاج إلى العلم ويرد عليه ما سبق وأما الأول فكأنه هو المراد بغيره الاستشهاد بحكمة اليد
علم الفقه فقيه أن المراد في تعريف الفقه من العلم هو الإدراك العلم بالأحكام الظاهرة الظاهرة من ^{اللفظ} لا التفتت
على ظاهر الوجوه في معنى العلم هنا كما حقه في أول الكتاب لكن ذلك لا يبعد إلا أنه حصل العلم بما هو مضمون أنه
حكم الله وذلك لا يمكن في كون الحكم عليا بمعنى كون ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالبرهان القطعي
ذلك المضمون حكما شرعيا له حينئذ انداد بالعلم فيجب العمل به في حصول العلم بالمضمون لا يجعل المضمون معلوما
بل يجعل الكبرى الكلية للمجهول مضمونة واجب العمل والحاصل أن المراد بالعلم في تعريف الفقه وإن كان هو معنى
الحقيقة على ظاهر الوجوه لكن مغلفة الظن يعني يحصل للفقيه العلم بظنه الذي هو حكم الله في حقه بسبب تلك الكبرى
الكلية الثابتة من الخارج في بصير معنى قوله نعم لا نفقه ما ليس لك به علم منطبقا على المدعى ولكن لا ينفع الخضم
في شيء فانا سلمنا أن العلم بالمضمون من إثبات القرآن كذا لا يقتضي غيره بأن نقول هذا ليس مضمون من الكتاب ولكن
هذا لا ينفع إلا مع إثبات وجوب العمل عليها من الخارج وبعد تسليم بثبوته لا يحصل منه شيء إلا وجوب العمل على ذلك
الظن ولا يثبت من ذلك كونه علما حتى يقع في هذا المقام والحاصل أن متعلق العلم بذلك يكون ظاهرا وقد يكون
ثابتا في الواقع وبصوره الظن متعلق العلم لا يحصل ^{بذلك} الظن علما وهو واضح ^{شأن} لما طال الكلام لما سألنا الخضم
في تسليم الإجماع فالقاطع للقال والقيل هو العود إلى منع الإجماع ونقول أن الإجماع هو إجماع الفقه بحيث
يوجب القطع برأي الإمام ثم لم يحقق لنا بعد وقوع هذا الإجماع فأن ذلك الإجماع أما من ملاحظة فناء ^{صحا}
وأما من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضاهم ^{بذلك} أما الفتوى فلم يجمع عندنا من فتاوى أصحاب
الرسول والائمة والتابعين لهم التصريح بأن كل شيء يحصل من ظواهر الكتاب كل وقت زمان وإن كان بعد
سنة حجة كل من حصل له من العلماء وإن كان بعنوان القاعه وأما إرباب التصانيف من آخرى أصحابنا فإن سلمنا
على تلك الفتوى فمعلوم أن فتوهم بذلك ويجوزهم العمل بذلك الظواهر إما كان لأجل أنها ظواهر الكتاب بل لعله
كان من جهة أن ظن من المضمون الاجتهادية وأما حصول العلم برضاهم في تعريف حصول العلم بالتبعية من أحوال السلف
أنهم كانوا يسندون في محاوراتهم ومقارناتهم بالأبواب الفرائض من دون تكليفه ولا يسندون أن ذلك كان من جهة
إجماعهم على حجة الظواهر بل لعله كان حصول القطع بها بسبب الفرائض والامارات وقد كان خفيا على خصمه فاجتا
إلى التمسك بكتابة الصادق على الرأي الذي كان يسمع إلى غناء الجوارى حين جلوسه على الخلافة لظنه أنه ليس بحرام
لأنهم يثبتونها برجل يقول ما سمع الله يقول أن التمسك والتصديق للفتاوى وكل أولئك كان عنه مسئولا واستدلوا به
بكرهه حيث شك في موثوقه يقول نعم أنك متبأنهم مشهور من أروى يخفى الإجماع فالعهد عليه ولا حجة

والحاصل ان دعوى الاجماع على حجة ظهور الكتاب حتى في باب تحريم العمل بالظن شبه بعد ذلك دعوى ان باب التحريم
في كل ظن لم يتم على حجة فاطع حتى في امثال زماننا التي استند باب العلم فيها بالبادع وانما كل هذه الظنون تحت
المدعى عليها الاجماع في غايه الغرابة ومن الغرابة ان الجماعة المتسكنين في صالمة حرية الظن قطع حتى في امثال زماننا هذا
الاباات يستدلون في ابان حجة اخبار الالحد والاسنصنح وغيرها من الادلة الظنية بان باب العلم في امثال زماننا
والكليف بان بالضرورة يجوز العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق كصالح وغيره وقبيل ما لا يخفى اذا استدلوا بهذا
الدليل بقضو حجة الظن مطلقا فام الفاطع على عدم حجة ولا يصح ان يقال انهم بهذا الاستدلال جواز العمل
العلوم الحجة اذا انظر العلوم الحجة لا يحتاج الى الاستدلال في العمل عليه وعلى قول الخصم من ان الظن المعلوم الحجة ليس
بظن كما مر في الاصل فمخرج بوجوه المعارضة بان هذا الدليل العقلي الفاطع في امثال زماننا يستدل جواز العمل بالظن
الا فام الفاطع على بطلانه بل لا حاجة الى استثناء لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعينه بحجة العلم به قطعاً فاما
ان الاباات ان سلكنا وجوب العمل على موهام مع اخرج الظن المعلوم الحجة فيجب العمل على هذا الدليل ايضا مع اخرج الظن
المعلوم عدم حجة فان نفع هذا الدليل القطعي العقلي الظهور الذي ادعت من الاباات فصار المحصل ان كل ظن في
بطلانه فهو حجة وبطلان القول بان الاصل حرية كل ظن الا ما ثبت حجة وان كان ذلك كلام في هذا البرهان القطعي الذي
نداره المجهود في كنههم في الاعضاء والامضاء وهو يحتاج الى بطلان كثير من نظريات غيره وقد مرنا ذلك ولو صح في
موجب حجة اخبار الاحاد وبينا ان الاصل حجة جميع ظنون المجهود وان الاصل في ظنة الحجة الا ما اخرج الدليل
وجبه الاستثناء من الدليل القطعي مع ان التخصيص نشان الادلة الظنية وان شئت فواجبه ومن قبل البرهان الذي
براهينهم الاخر انما فاموها على حجة ظن المجهود من لزوم ترجيح المرجوح ولا هاهنا وجوب الاخر اذ عن الضرر الظنون
وعو ذلك فان كل ذلك ادلة على حجة ظن المجهود من حيث انه ظنة لا من حيث انه ظن خاص بل خاص ونداء
الطرفية ونظا وكما انهم بذلك من اجلي الشواهد على بطلان دعوات مقتضى الاجماع المدعى حجة ظهور باب التحريم
مطلقا ولو سلمنا ذلك الاجماع في الجملة فكما انهم هذه تنادى بانها مختصة بغير باب تحريم الظن فبصرف دعوى الاجماع
مختصة بمعنى ان الاجماع وقع على حجة ظهور الكتاب لا ظاهر باب التحريم في زمان استند باب العلم فكما في امثلة
تكلف منك بان لا ترد قولنا بمنع تحقق الاجماع في حجة ظهور الكتاب لثبوت باب التحريم مطلقا وان سلكنا الى ما
اكتفينا به من ان تلك الاباات ظنون وظواهر لا فاطع عليها والآن بوشك ان ندعى الاجماع على ان تلك الظواهر
حجة بنماها لما عرفنا ان جماهير العلماء المحققين يستدلون في كنههم على ترجيح الظنون بالادلة المذكورة التي مفادها
حجة ظن المجهود من حيث انه ظنة لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص والامحج الى هذا الاستدلال شبه بعد ذلك
في جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين الفاطعة من باب المعارضة بان مقتضى تلك
البراهين العمل على الظن مطلقا فام الفاطع عليها والآن بوشك ان ندعى الاجماع على ان تلك الظواهر
الكتاب تحت باب التحريم فان قيل ان البراهين في حجة على الجوز في باب التحريم فيقال ان الاجماع على حجة الظواهر
في حجة على تخصيص باب التحريم والجوز فيها وذلك لان تلك البراهين في حجة لا يقبل التخصيص في مبطلة باب التحريم
بعمومها ومختصة لها بغير ان ينادى باب العلم لا يمكن تخصيصها بظواهر باب التحريم لعدم امكان تخصيص القطعي
وتخصيص تلك البراهين بالانفاس والاشكالات ونحوها ليس باب التخصيص فندبتنا الوجه فيها فلا حظ وسنبين انهم
وحاصله تامع حصول الظن بها سماع مع ملاحظة بناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتوفاات فاما بان

علم

صورة

الاستثناء

هو

الاستثناء مما يدل على مراد الشارع ظنا لا ان الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن وأما بمنع استناد باب العمل
 في موارد مثل العباس بالتبعية الى مقتضاه لبثون حرفة العمل بمؤداه فيرجع الى سائر الأدلة ويجعل عليه وان وافق
 مؤداه مؤداه العباس وأما بمنع ثبوت مجرى العمل عليه ضرورة حتى في زمان المحرفة والاضطرار واستناد باب العمل
 وعلى المدعى عنه دعوى العلم والضرورة وقيل الغريب اعز بها استغنياء سابقا لجمع بين الاستدلال بهيوتا
 حرفة العمل بالظن في سائر المواضع والاستدلال في جواز العمل بالظن مثل خبر الواحد غيره بانسحاب العلم وزعم
 ما لا يطاق كما فعله صاحب ما قد نمتعه في عصرنا انما كلفنا بالواقع لا بعلم ولا ظن ولما كان العلم مطابقا للواقع
 فلنا انما مكلفون بالعلم ولما استدل به لم ينفخ باب الظن على الاطلاق لمحرمة وكونه كمال البينة في المحضة ففقدنا
 بند في الخارج وهو ظن المجتهد في بعض الاشياء وهو الدليل لا ظن الكل في الكل ولا في البعض ولا ظن البعض في الكل
 وذلك لان التناقض بين اتعاء اصل حرفة العمل بالظن مظهر والاستدلال بهذا الدليل مما لا يخفى على ذي شعور ومن
 هذا الكلام لا يحتاج الى البيان لكن لما صرنا في هذا مختصين بما مثاله في ذلك بل كره في هذا القبيل في الارباب والاداء
 فنقول في فعلنا عسرا في شئنا الامر على بعض الطلبة اننا تكلم في هذه المقالة في ظن المجتهد ولم انقل الى غيره لتقليل المؤثر
 ولتسهيل المعونة فاذا سلم استناد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل واغلبها في الظن الذي يجوز للمجتهد العمل عليه
 باب كل البينة فان كان هو ظن من حيث هو ظن الا ما ثبت بطلان الدليل فهو مطلقا لخاصة بظن دون ظن
 وان كان ظن علمي محض فنقول لك بين في انه هل يثبت محضه مظهر في حال حضور الامام وعينه وفي امثال
 زماننا جميعا وفي زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاول وقع انه كما لا يمكن اثباته في اكثر الادلة فان
 الواحد وسلم الاجماع فيه فلا يثبت لانه الجمل كما هو واضح وفصلناه في محله وهو لا يثبت اليقين في شئ كما هو
 وكذا الاستصحاب عنه ان سلمنا كون محجة الكتاب اجاميا كما مر الكلام فيه مع انه لا يثبت منه الا اقل قليل من
 الاحكام ولا يثبت اصل البراءة ان سلم قطعنا شيئا من الفقه انفقوا ان ذلك ليس من باب استناد باب العلم
 على زعم الخصم من كون ما هو معلوم المحجة علما وان كان الثاني في بين في انه لا يثبت في حال الخصم
 وقام الدليل على جواز العمل في حال الغيبة وكثير الكلام بما عسى ان يختم به الكلام وان كان ذلك غير مرجح
 بل واني كلام لا يرد عليه كلام الملك العالم واولياؤه الكرام ونفوذ الى ما كان فيه من الفتح في الاجماع المند
 على محجة ظهور الكتاب فنقول ان السلم منه انما هو الاجماع على ما هو ظاهر عندنا من انهم لم يوافقوا
 يحصل الظن به لكل اهل الكتاب او كل العلماء واما ما يحصل الظن فيه لبعض دون البعض فلا معنى للاجماع على محجة
 ذلك الادعوى ان كل من يحصل له الظن فهو محجة عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك بمعنى ان علماء الامة
 على ان كل من يحصل له الظن بشئ فهو محجة عليه بحيث يحصل له القطع بان راي الامام في هذه المسئلة ان من يحصل له
 الظن من مفهوم الخالفة مثلا فهو محجة عليه من لا يحصل فلا ومن يعتبر العام المختص فهو محجة عليه ومن لا يعتبر فلا دور
 خوط الفساد فان قلت ان محجة ظن المجتهد اجماع فلا معنى للشك في ذلك قلت هذه غفلة محجة فان كلاما
 في اثبات الاجماع على محجة الظن الحاصل من الكتاب بخصوص من حيث هو فلا كلام لنا في محجة مرجح ان ظن من ظنون
 المجتهد وايضا ظاهر عو الاجماع على محجة الظواهر على ما هو ظاهر من الامر في بعض الامور لا ما هو ظاهر عند كل مجتهد
 فالاجماع انما يثبت فيها هو مسلم ظهوره عند كل اهل اللسان فاختلف في ظهوره لا يدخل في الاجماع ويكره من ذلك
 ان مدعى الاجماع على محجة الظواهر من كون العام المختص ظاهرا في الباطن لا يخرج الظنون المجوزة مثل قول

بلغ قبلا

[illegible]

للمشاهير

[illegible]

للشاهين ومن يحدوهم الكتاب الجهر الفطري وأما ان نقول ان الاجماع منعقد على محجة ما حصل للجهد من
 الظن الحاصل من الكتاب اشكال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض والعلاج وبالمجمل الظن الحاصل بعد الاجتهاد
 مدخله الكتابية ولكن من حيث ان الكتابية اقلية ومن جملتها ظن حرية العمل بالنظر وأما ان نقول ان الاجماع
 على محجة من جهة انه ظن من ظنون الجهد وظن الجهد محجة عليه وعلى مقلده في اشكال زماننا فان كان الاول فقد
 سلمنا ذلك ولا ينفعك وأما الثاني فم لا سئلنا من عدم محجة ظن الجهد بعد على ظن لم يدخل في اسناده الكتاب
 او ما هو مثله من النون العظيمة اذا او ظننا له فلا بد ان نقول بالثالث بعون الاجماع منعقد على جواز اعطاء
 الجهد على ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه والا لزم عليك ان نقول مثل الشهيد به من يقول بمحجة الشهادة لا يجوز له
 العمل على جهاده ولا تقليد مقلده له وهو باطل بالاجماع فثبت ان ما ثبت عليه الاجماع هو محجة ظن الجهد من
 هو ظنه فظهر ان الاجماع الذي عيى على محجة الظن الحاصل من الكتاب ليس من جهة انه ظن الكتاب بخصوصه بل من جهة انه
 ظن الجهد من حيث انه ظن الجهد والظن بان ظن الجهد من حيث انه ظن الجهد اجاعى بطل التمسك باصالة حرية العمل
 بالظن الا لزم الشافعيان قلت انما لا نقول بان ظن مثل الشهيد ليس محجة عليه ولا على مقلده ولا نقول باننا
 بل نقول انه محظى معذور وهو مقلده ولكن نقول التحق والتحقيق نفس الامر حرية العمل بالظن بسبب البرهان والاعراض
 قلت ان الشهيد ايقن بغير البرهان بسبب ادب العلم وانحصار المناظر فان قلت يمنع استدلال العلم لكون
 القرآن فطري العمل قلت ان ذلك خروج عن المنازع اذ المنازع بعد استدلال العلم فاذا رجعت الى قوله عدم
 استدلال العلم فلا بد ان يرجع الى اثباتها ونحن لا بدنا ذلك في بحث خبر الواحد وفصلناه فلا حاجة هنا الى محذبه
 الكلام في ذلك ولكن نقول هنا في الجملة ان ظن القرآن على فرض تسليمه فطرية محجة لا يثبت الاقل قليل من الاحكام
 قلت اصل البراهنة ايقن فطري قلت يمنع او لا فطرية لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية المبنيّة اكثر موارد
 على الادلة الظنية وما بناها لا يثبت العقدة والاحكام التفصيلية البينة بشؤونها تفصيلية في الشرع على سبيل
 الاجمال كما لا يخفى على المطلع وكذلك الاستصحاب ليس فطري لا يفيد القطع فان قلت ان العمل على اخبار الاحاد فطري
 لدلالة الاثبات والاجماع قلت دلالة الاثبات اجزاء واجماع ممنوع ودعوى الاجماع مع ظننا ان السيد كشك مشغول
 مع ان السلم منها انما هو في الجمل لا دعوى اجاعهم على اشراط العدالة واختلافهم في العدالة واكفائه الشيخ بالخبر عن
 الكذب اكفائه المثل بعلم الله على الخبر الضعيف اكفائه بعضهم في الزكّة بالواحد واشترط بعضهم الاثبات واختلاف
 في الكاشف عن العدالة والاشكال في موافقة مذهب الميركي للجهد في معنى العدالة والكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال
 في مخالفة الاخبار ومعارض بعضها البعض مع اختلافهم في كيفية الترجيح والمناظر مع ان كثير من المرجحان لا يرض
 عليها مثل علو الاستدلال موافقة الاصل ومخالفة وغير ذلك واختلاف المرجحان المنصوص به بحيث لا يرجح دفعه الا
 بالرجوع الى الظن الاجتهادي كما سبق في الخاتمة الى غيره لك مما لا يحصى كثرة والحاصل ان دعوى الاجماع على
 محجة اخبار الاحاد كما لا ينفع في شيء من الاحكام من جهة صبرها فطرية وادعى بعض اهل عصرنا الاجماع على محجة
 الظنون المغلفة بالكتاب اخبار الاحاد بنوعها ونحن بمنزلة عن ذلك وفيه ونصوره ولا ننصّر لذلك مغفول
 انما يضطر اليه الجهد في زمان الجهر وفيهم فهو محجة عليه ولا اختصاص لذلك بالكتاب اخبار الاحاد وان ادعى
 الخصوصية في ذلك فعهده عليه والنوّة الى القدح في جريثان موارد هذه الدعوى يقتضي بسطاً واضافاً بل
 في ذلك كما لا يثبتنا هي لكن تذكر بعض الكلام فيه كما يكون من باب القانون لما نظوي عن كونه وهو ان الاجماع

ومن يحدوهم الكتاب الجهر الفطري
 الظن الحاصل من الكتاب اشكال زماننا
 مدخله الكتابية ولكن من حيث ان الكتابية اقلية
 على محجة من جهة انه ظن من ظنون الجهد
 سلمنا ذلك ولا ينفعك
 او ما هو مثله من النون العظيمة
 الجهد على ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه
 العمل على جهاده ولا تقليد مقلده له
 هو ظنه فظهر ان الاجماع الذي عيى على محجة
 ظن الجهد من حيث انه ظن الجهد والظن بان
 بالظن الا لزم الشافعيان قلت انما لا نقول بان
 بل نقول انه محظى معذور وهو مقلده ولكن
 قلت ان الشهيد ايقن بغير البرهان بسبب ادب العلم
 القرآن فطري العمل قلت ان ذلك خروج عن المنازع
 استدلال العلم فلا بد ان يرجع الى اثباتها
 الكلام في ذلك ولكن نقول هنا في الجملة ان
 قلت اصل البراهنة ايقن فطري قلت يمنع او لا
 على الادلة الظنية وما بناها لا يثبت العقدة
 الاجمال كما لا يخفى على المطلع وكذلك الاستصحاب
 لدلالة الاثبات والاجماع قلت دلالة الاثبات اجزاء
 مع ان السلم منها انما هو في الجمل لا دعوى اجاعهم
 الكذب اكفائه المثل بعلم الله على الخبر الضعيف
 في الكاشف عن العدالة والاشكال في موافقة مذهب
 في مخالفة الاخبار ومعارض بعضها البعض مع اختلافهم
 عليها مثل علو الاستدلال موافقة الاصل ومخالفة
 بالرجوع الى الظن الاجتهادي كما سبق في الخاتمة
 محجة اخبار الاحاد كما لا ينفع في شيء من الاحكام
 الظنون المغلفة بالكتاب اخبار الاحاد بنوعها
 انما يضطر اليه الجهد في زمان الجهر وفيهم فهو
 الخصوصية في ذلك فعهده عليه والنوّة الى القدح
 في ذلك كما لا يثبتنا هي لكن تذكر بعض الكلام

روا نك

على حجة الظنون المتعلقة بالمدكورين اما على الظنون الدالة على حجةها او دالة لهما او كيفية العلاج في معارضها والقدر
الذي يمكن ان يسلم ويصور من هذه الدعوات اما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بها والتكلم
عليها ولا لزوم لادراكها لان ههنا نوعا من الاخبار لا غايه فيها بالذات لكن الاشكال في منافع بعضها
مع بعض ويزجج بعض على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف الخبير هل هو من جهة تلك الاخبار ام لا
فليس ذلك كلاما متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجة مثل النزاع في ان خبر الصواب من جهة خبر ام لا والموقف حجة ام لا
وخبر المتخبر عن الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المتخبر بالشهر في العل حجة ام لا وما ذكره دولة العدل الواحد حجة ام لا
حجة ام لا ونقل الخبر بالضعف جاز ام لا فان دعوى الاجماع على حجة الظن الحاصل بحجة نفس الخبر من غير جهة انظر الجهد
مكافئة فان قلت ان الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار مستفيدة بل من خبر من التوازن وهو كذلك على
حجة خبر الواحد في الجملة ندل على جواز الاجتهاد في المقادير الانتخابية الاخبار واخذ الخبر وترك غيره فقلت بعد
نواظرها بالمعنى يجب عليك نفعاً انها انما ندل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وزجج بعضها على بعض لانه
اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكما ان الاخبار الواردة في تعيين الامام اذا شاح الائمة او المامون انما
بعد صلاحية الا ثمرة للامامة فكذلك فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على
حجة الظن المتعلقة بالكافة بقضية حجة ما يفهم من قوله نعم ان جاءكم فاسق ببناء الاية فالأية ندل على حجة خبر
العدل وخبر الفاسق الذي ثبت خبره فكثر هذه الاقسام اما داخل في منطوق الاية ومفهومها قلت اولاً فلو لم
يحجة الخبر الضعيف المتخبر بالعدل ان كان من جهة اليقين فالشك في مقتضى نظام حصول العلم بالصدق لا كفاية الظن
سلمنا كفاية الظن بنسبة ان العدالة ايضاً لا يبعد ان يصدقها اولاً الاية بمفهومها على سماع خبر العدل المعتمد
فلم يكن في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت بمقدار ما يحصل من الخبر العدل لكن نقول بل من هذا
جواز العمل بالشهر ايضاً او هو ايضاً بناء على هذا معتمد للظن من جهة التثبت فان قلت ان التبناء ظاهره الخبر عن
والشهر اخبار عن الراي الاجتهاد فقلت فاقول في التزكية لاجل اثبات العدالة اليس هي غالباً مبينة على الآحاد
عن الراي الاجتهاد فان جعلت البناء اعم لشمها فبشمل الشهر ايضاً وان جعلته مخصوصاً بالاخبار عن المحشوا
والمبنيات يتم تعمد على اثبات العدالة التي هو شرط قبول الخبر في نفسه وان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي
فما الدليل على حجة هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي دعيت به الكلام مع اننا نقول ان تلك الاية ندل على
ان الحجية انما هو من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضي ان الكفاية بالعدل ايضاً انما هو لا اجل حصول
الظن بخبره وذلك واضح كما ذكرنا فان اصابه القوم بمحالة علة لعدا الاعتماد الا على ما يبعد الظن بالصدق
لا يخبر في الخبر فذلك الاية على الكفاية بالاطمئنان لظنه فالتمسك بالاية بنفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة
لما ذهبنا اليه فان ذلك يخرج مدار الخصم في الاعتماد على الاجماع على حجة الظنون المتعلقة بالاية والاجتهاد
غير جهة الاستنباط والدلالة لا يثبت ان المعتمد انما هو الظن المورث للاطمئنان عادة وبشك من ذلك احكام
كثيرة وفوائن كليلة كليلة مبينة على ذلك مع يحصل التخلص من الاشكال في وجه الاعتماد في مثل زكية الراي وقبول
قول الطبيب في المرض المبع للفطر والتميم وفي اثنان التمسك بالعظم وقول المقوم والقاسم والمنجم وغير ذلك مما هو
غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد لم يخلفون وبه قد رن في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل نزاهة في
خبر وشهادة وتجاوزنا عن ان لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من حيث ثبات ظن المجتهد في الموضوعات والمعتمد

المنطوق بالخبر

انما هو الظن وهذه الآية اتيتم تدل على الاعتماد على حجة العقل مع ان في الاستدلال بالآية في حجة اصل خبر الواحد اشكال لان عظمته من جملتها انه لا يدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي عدلا اتيتم ذلك لان البناء اعم من الرواية والشهادة وعينهما من اقسام خبر المقابل للانشاء وقد اعني في النقد في الشهادة واكتفوا بالواحد في الرواية ومع ذلك اسندوا في المقامين لاشتراط العدل في رواية البناء فان كان الآلة دليلا على اشتراط العدل في الشهادة فليزوم ان يكون المراد من الآية ان لكل الواحد عادل كلامه مطاع في الجملة ولكن لم يعلم انه منفرد او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد منفردا في غير الشهادة كما لا يخفى و ارادة بقوله منفردا بالنسبة الى غير الشهادة منضمما الى الغير في الشهادة في استعمال واحد عن صحيح كتحققناه في عمله انه هو استعمال اللفظ في معنى المحض والجاري معا والقول بان الاصل والظن ان آية كفاية الواحد والشهادة في الدليل مع كون الآية ظاهرة فيها هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا عن شخص معين مستلزم لخصيص الخبر بالظن بشيئ لا يدل في الخارج على عدم كفاية التثبت للفاسق الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالآية على عدم قبول شهادة الفاسق والخالف فليزوم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية والاستدلال بان انقضاء الفسوق والخلاف في الشاهد والثاني اظهر نظرنا الى الامر بالتثبت فلا بد في صحيح الاستدلال بالآية على حجة الخبر منفردا بطلان استدلالهم بها في الشهادة ولا غابلة في التزامه بشيئ بل في الشهادة ولكن ينبغي ما ذكرناه من الايراد اعني ان الآية تدل على حجة الخبر من حيث انه موجب للاعتماد والحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما ينبغي التعليل بهذه الآية اتيتم لنا اعلينا نظام الكتاب الذي هو مدارهم في حجة الخبر اتيتم بعد فرض تسليم كونها اجامعا ثبت مدعانا ومتاويذا ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد تحتاج الى الاثبات واختلفوا في ثبوت تركبة العدل الواحد وعدمه فقبل بشيئ العدل تركبة الواحد مطم وقيل بالاجتناب الى الاثنين مطم وقيل بشيئ في الراوي بالواحد دون الشاهد فان قيل بان تركبة شهادة فلا معنى للتفصيل لزوم التعدد في الشاهد ان قيل بانها خبرا عن اعتبار التعدد فيها في الشاهد فالتخصيص كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية بخبر عدل عدل واحد او بها الا لا خبر واحد ويكفي فيه الواحد ولا لاجل الشهادة ولا بشرطها التعدد هنا بالخصوص اما ان ذلك لاجل حصول ظن الاجتهاد لا لاجل كونه خبرا فان المبادر من الخبر والبناء في الآية هو من اجاب عن الواقع بعنوان الخبر والتركبة غالباً مبني على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى حجة الفتوى اما هو لا في الآية التفرد لغيرها من الاخبار لا لان خبر واحد وهذه الأدلة مفعولة في التركبة كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول الطبيب اهل الخبرة فانه الامر انما يكون بانها بناء بطريق العرض من حجة الاخبار وعن موافقة ما يقوله لتفصيل لظنه وبحسب معتقده وهذه لا يجد في حجة من حيث انها بناء فان المناط في الحجة همنا اتيتم هو الظن وهذا اخبار عما يوجب حجة قول الطبيب اهل الخبرة لاجل كونهما موجبا للظن ونورد الفقهاء واختلفا فيهم في الاكفا بالواحد والاثنين بينهما منقرا على كونهما خبرا في الشهادة لاجل كونهما لسايدا خلبين في احد ما ظاهرا فيكفي العدل الواحد بل يحصل به الوثوق وان كان كافيا اما ان تركب الشهادة فلا يثبتها على العلم واعتبار التعدد فيها فالقول بان شهادة ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج الى دليل كما ان من فضل وكفى هنا بالواحد دون الشاهد تمسك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التركبة شهادة فلا بد ان يكون كفاؤه بالشاهد الواحد لاجل كفاية الظن لا لان شهادة واعتباره التعدد في تركبة الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه

يقول بانها رواية لا بد ان يقول بخصيص جهة خبر الواحد بشرط تعدد الخبر فيها لو كان الاخبار في تركبة الشاهد فيغير
الروايتين لا شاهد في هذا مع ورود المنع عليه يكون انباء وخبر غير ثابوس مجاوراتهم فان لم نسمع من احد شرط
الروايتين في شيء واحد وانما سمعنا اعتبار الشاهد في كحصول جميع ما ذكرنا ان الاعتبار في التركيبة انما هو بالنظر
الاجتهادي في هذا الظن لم يحصل الكتاب في السنة اذ قد عرفت اخرج من لفظ النبأ في الاصل ^{الاستنباط} يمكن
حكمه من العلة المستفادة من ان النبأ وقد بينا انه شيد مفصوفا فهو لنا لا علينا ثم نسمع لما قبله عليك كما
وعندك سابقا في ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق الظن للمجهول حجة فيها ما نداول بينهم من جميع
الظاهر على الاصل ونرجح احد الاصلين بسبب ضاده بالظاهر العمل على الظن من حيث هو ظن في كلامهم في الجملة
اجماعي ولما ذكر بعض كلامهم في هذا الباب عليك ملاحظة الباقي قال الشهيد الثاني رة في منبه الفوائد
خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظن فان كان الظن حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاجازة
مقدم على الاصل بغير إشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستندا العرف والعادة الغالبة والنظرين او غلبة الظن
ويحوز ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظن وهو الاصل فتارة يعمل بالظن ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة
ينجح في المسئلة خلاف فتمت هنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية وهو قول من يجب العمل بقوله
وله صور كثيرة منها شهادة العدلين يشغل من المدة عليه وساغ الكلام في الفروع الى ان قال القسم الثاني ما
عمل فيه بالاصل ولم يلتفت الى النظرين الخارجين عن الظاهر وله صور كثيرة منها اذا بينت الطهارة او الجاسة في
ماء او ثوب او ارض او بدن شك في زوالها فانه يفتي على الاصل وان دل الظن على خلافه الى ان قال القسم الثالث
ما عمل فيه بالظن ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها اذا شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرها من
في فعل من افعالها بحيث يرتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاثبات بغير عدم براءة
الذمة من التكليف بل كان الظن افعال المكلفين بالعبادة ان تقع على الوجه المأمور به فرجح هذا الظن على الاصل
للحجج وساق الكلام في ذكر فروع كثيرة لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلفت في ترجيح الظن فيه على الاصل او بالعكس
وهو امور منها اعطاء التحام الى اخر ما ذكره اقول لا يثبت الاصل في الدلالة الشرعية ومعارضه الظن مع
يمكن الامع كونه دليل لا يثبت ان الظهور ان كان من دليل آخر معلوم محتمل مع قطع النظر عن الظهور كالرواية و
الشاهد وغيرها فقد يبر على الاصل انما هو من جهة الدليل الخارجي لجماع او غيره والا فالظهور ان كان كما
يمكن اثبات الحكم به فاجب تقديم غيره عليه فظن وان كان لا يمكن اثبات الحكم به فامع تقديمه على الاصل في بعض
المواضع فان قلت تقدمه على الاصل في كل ما قدم عليه انما هو بالدليل لا مرجح هو ظهور قلت نعم فأي دليل
في عقد هذا الباب الكلام في الترجيح بدورما والدليل القائم على حجة ما هو الظن المطابق له فرجح على
والدليلين المتخالفين المتوافق احدهما للاصل والاخر للظاهر فرجح الاقوى منها بسبب الاعتدال والبرهان
على الآخر وانت كما ترى كتب الفقهاء والاصول مشحون بذكر المواضع التي وضع التعارض بين الاصل ونفس الظن
ويشكلون عليها ويختلفون فيها بعضهم يرجح الظن وبعضهم يرجح الاصل بل الظن من كلام العلماء ان الشارع
ذلك مناط الحكم ونفي بعض المواضع المحكم على الظن وفي بعضها على الاصل بحيث يظن من كلامهم ان الظن اخص
من الاصول وذلك كما في نفي الضر ونفي الحج فقد نفيهم بغير دليل في الضر والحج باق في الاصول ثم يذكر
من فروعها الفصل السفر والنبه عند الضرورة والحجاء عند الغبن وغير ذلك والا فحكم الشرع بوجوب الفصل

الشرع

او اليهم حاجز الى الاعتماد على الضرر والحرج ولذا لم يسند الفقهاء بنفي الضرر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من
دون نظر الحرج وروى في خصوصه بما يوافقه وكذا الكلام في قاعدة اليقين وغيره لك وكلامهم في هذا الباب يشهد
نظر اليقين المستدلين به في العظم يذكرون بعد هذا الباب في ذكر الفرع الاصل الذي ثبت في الشارع بتقديم الـ
كل في الظاهر ان النجاسات كقولهم في كل شيء نظيف حتى تعلم انه قد روي حتى يثبت حتى الكفوا فيه بالاحكام
بل قد يجوزون التحلية في اخفاء الامم اذا روي على ثوبه الماء بعد الخروج من الحمام لاجل دفع لزوم الا
عن البول ولو فرض روي فيه بعد الخروج معطلا فغلب بان يفي لو حصل الشك ان هذا من ذلك وكان في تقديم
النظم مثل ما لو حصل الشك في شيء من اجزاء الصلوة بعد الدخول في جزء اخر فان النظم ان المكلف لا يخرج من فعل
الا بعد الايمان به وهذه المسئلة ايضا قد ثبت اجماعهم واجازهم وكل العمل بمقتضى الظن في الصلوة وبالحكم
الذي ينظم من كلام العلماء ان ههنا قواعد مقبلة من دلالة الشرع المعرفه مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم
البينة وقاعدة اليقين يعني لزم العمل على مقتضى ما حصل يقين حتى يثبت الراض ومن علمها استصحاب براءة
الدقة وغيرها من اقسام الاستصحاب ومثل ما حصل الظن بكون ظاهرا سببا للعادة او الغلبة او غلبة الظن من جهة
الفرانج نحو ذلك وكل ذلك كما استبعد جواز الاعتماد عليها في الشارع اما من جهة التنبه ومن جهة التنبه
التنبه من المذكورات هو من وجهين كما انه قد يحصل من نفس الادلة من الايات الاخبار عموم من وجه فكل في المذكور
قد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظواهر من وجهين وهذا هو الذي ذكره الاصوليون ونقلوا
الفقهاء في موارد ترجيح بعضها على بعض فوقع اجماع على احد الطرفين فلا شك في ما اختلف فيه فاما
احد الطرفين بل لا يظاهرا بل انما هو في بعض على الاخر وما لا يحصل فيه شيء من ذلك فاما يحصل للجهل من
الترجيح من جهة الاعضاء بظاهرها او اصل بفعل عليها اما لا يحصل فيوقف فيه بفعل على مقتضاه من جهة
او الاحباط فظهر من جميع ما ذكرنا ان النظم والظن الحاصل من العادة والغلبة والفرانج اجماعا اعتمد عليه الشارع
وهذا باب مطرد في الفقه لا ينكره الا من لا يعرف له بطلانهم فان قلت ان كلامهم هذه في بيان مختص من مقتضى
في صورة الدعوى من يقدم الظاهر فاما ببيان الظن فيقتضيه كونها لغة مدعى هذا المختص حقيقة فقط
المدعى الوارد في الاخبار فقولهم ان النظم مقدم على الاصل يريدون به ان يدعى النظم هو المتكبر يقدم قوله
فقد البينة وذلك كما يقتضون قول الباع في تمام البطل والوزن على قول المشتري يقتضيه مع حصول المشتري
حين البطل لان النظم ان المشتري يساهج في ذلك فالقول قول الباع وهكذا قلت ليس كذلك بل كلامهم انهم من ذلك
كما ترى خلافتهم في مسألة الحجام وطعن الطرقي وغيرها وكذا الكلام في الترجيح بين الزوجين المتداعيين في
مقتضى الامر حيث تدعى الرخصة من المثل والزوج اقل منه فالكلام فيه يرجع الى ترجيح احدهما مع قطع النظر عن كون
احدهما مدعى والاخر منكرا او كانت في ضاع البينة لو تداعيا مع ثبوت يدهما معا عليه ويدورانها ويظهر ذلك في
الوضوح فيما لم يكن هناك تداع اصلا مثل ما لو كان الوانان صغيرين وادارهما احدهما في الحن مع اننا نقول
القول في مختص المدعى المتكبر فيمنه على ذلك يعني العمل على الظن فانهم عرفوا المدعى بغيره احد ما انه من
بترك لوزنك والثاني انه من يدعى مراغبنا بخلاف الآخر فيكون الواجح هو قول الآخر والرجحان اما من جهة مظاهر
للاصل والنظم فاذا تواردا فلا اشكال وان كان موافقا لاحدهما دون الآخر فينبغي على تقديم الاصل والظاهر
فالكلام في تقديم احدهما على الآخر اصل من الاصول ومن وجه المدعى المتكبر بتقديم المتكبر لاجل قوله موافق

الضرورة

لظاهراً مثلاً لأن الظن مقدم لان الغائب به هو كسكر والقول قوله وعلى المدعى التبعة ولعل ما يظهر من بعض
 ان الاقوال في تعريف المدعى ثلثة احدها من يترك لوزنك والثاني من يدعي خلاف الظن والثالث من يدعي خلاف
 الاصل مسامحة باعتبار ملاحظة المال والآثار الاقوال فيه حقيقة اثنان كما ينظم من سائر الفقهاء وصرح بالثبته
 القول في الحقيقة في الايضاح فان قلت فما به ما افاده هذا الباب يجوز العمل بالظن والظن في الموضوع كاذب
 نفس الحكم الشرعي محل البحث حرمه العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي فلا حظ في تتبع موارد تقديم الظن فان المراد في
 العمل بالظن في الغائبة او في ظن الطريق وغيرهما ان ظن حصول ما لا يثبت بالخاصة بوجوب الحكم بالخاصة فان ملأنا
 الخبر بالاشياء الشرعية الموجبة للحكم بخاصة المراد في ذلك الظن يكون الجدل المطروح منك اذا كان مقرباً بغير
 مضمونه للظن ككونه جلد الكلب لا يند له الكفار غالباً مع ان الاصل عدم التذكية ولكن الظن يكون الشرع
 على رفضاً تاماً بسبب كونه شراً تاماً وشراً خزانة فاصاً هكذا الى اخر السنة وكون رفضاً تاماً فضلاً عن
 الظن يكون البطلان من مصادره فيسبب الظن بكونه عيباً يجوز الاضطرار على قول من يعمل بهذا الظن وهكذا
 العمل على الظن فيما لو شئت في جزء الصلوة بعد خروجه الى جزء اخر فان كون المكلف عالماً بالبحث يخرج
 فعل الابداء عنه بوجوب الظن بوقوع الفعل فيترتب عليه حكمه من الاجراء وعدم لزوم العود وهذا الكلام
 ينتمى بدعي صحة المعاملة اذا اختلف فيها مثلاً اذا تنازع في كون انعقد حال الجنون والافاقة او الصغر والكبر
 او الرشد وعدمه وهكذا فالظن بكونه كبراً او رشداً او عاقلاً يترتب عليه الحكم بمقتضاها من الخصم وكذا النزاع
 فيما لو ادعت الزوجة المهر وانكر الزوج من الاصل فان الظن ان المهر لا يخلو من مهر بل من مهر مثل فصول الظن شي
 المهر ومثل هذا بوجوب الحكم بلزومه عليه وهكذا في كل بارء عليك من مواضع معارضة الاصل والظن فكما ان
 اثبات الموضوع بالظن يترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن في الموضوع وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من
 راس الظن فلا يجوز ان يقول الشئ الفلاني واجب الشهرة او حرام كذا لان الشئ الفلاني ثابت حكمه في الواقع
 فمن وقوعه فيترتب عليه حكمه فقلت ان السبيل يتم من الاحكام الشرعية الوضعية مع انه لا دليل على جواز العمل بالظن
 في وجود الموضوعات في اثبات الحكم والذي فرغ من معك في ذلك انما هو في هيئة الموضوع ومفهومه من حيث يرجع
 الى اللغة والعرف وبذلك في الاصول الظنية مثل اصل الحقيقة لاصالة عدم النقل بخلاف ذلك كالبسيع والافاق
 والنصف والعيب بخلاف ذلك وكذا الكلام في مثل مقدار الغبن والادب بخلاف ذلك مع اشكاله في بعضها انما هو
 من باب الاضطرار وكونه من جملة ظنون المجتهدين وان من باب الجحيز والولاية والشهادة ومن هذا الباب كبر العدل
 وانما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن فيه بل بالخصوص
 من اجماع او خبر قطعي فان كان من جهة اتساده باب العلم وكون ذلك من جملة ظنون المجتهدين وانما ينعقد
 فان ذلك ليس بخصوصية كونه في الموضوع بل هو عام والحاصل ان في موارد تقديم الظن على الاصل انما في
 الشرعي مجرد ظن يحصل بسببه وظن ظالم بطلان هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن اذا انفرد هذا القول
 لتك ان العمل على الظن كما استنبط من الشرع فهو فاطح الكلام من ان الظن معناه ما يوجب الظن كاشفاً ما كان
 خصوصاً مع ملاحظة نفيهم بالاكفاء بغلبة الظن والقرينة ان لم تكن ذلك فاما ان تقول ان الفقه
 هذا الاساس بعد عينة الامام او انقطاعهم عن تحصيل العلم فهو ايضا بكتبتنا لظاهر اجماعهم على ذلك في الجملة
 اخلافهم في بعض الموارد دون بعض وان لم تكن ذلك ايضاً فقلت ان ذلك انما هو في كلام اكثرهم وبعضهم

جميعهم حتى يكون اجاماً فقول ان ذلك ايضا يكفينا لان بذلك ندفع دعوى اجماعك على ان حجة طواهر الكتاب و
نحوه من باب اجماع على الخصوصية لا من حيث انها ظن فان ذلك انما يتم اذا كان كل المعنيين بذلك ممن لا يكون ممن
اعتمد عليها من حيث ان ظن المجتهد وانك باثباته مع ملائمة ما ذكرنا واذ بلغ الكلام الى هنا فان كان امكنك
نوع من الفرار بادعاء فرق بين الموضوع ونقض الحكم على النتيجة الذي يهناك عليه فتقول وان فضا هذا التفسير لك
بابا ولكن اغلق ذلك عليك اخلافا اخر فان كلامه ينادى باعلى صوته ان هذا الباب ايضا يحتاج الى الاعتماد على ظن
المجتهد من حيث هو في باب الترجيح بين معارضا الاصل والظن فقد اختلفوا غاية الاختلاف ودرج بعضهم الظن
بعض المواضع والاخر العكس وعكسوا في موضع اخر فانقطع المناصر الاعرج الى ظن المجتهد بل هناك اشكال آخر
وهو ان جعلنا الظواهر عليه الصحة في افعال المسلمين كما رتب ان يتخلف باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل
الظن ابدا في فعل جماعة منهم وفي زمان دون زمان فمحتاج بعضنا اصل الظواهر التي تميز في نفسها الى اجزاء اخرى
عن ملائمة معارضتها وتوابعها ما ذكرنا كلام امير المؤمنين في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح في الزمان واهله
اساء رجل الظن برجل لم يظن من غيرته فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل
فقد عثر ثم علم ان فاعله البطلان فغادرنا لاجبا لا بد ان يكون معناها لا يجوز نقض اليقين بالنقض الا مري
الظن اليقين العمل لا باليقين ككث والمفروض ان ظن حصول سبب الحكم من جهة الغلبة والفرق بين يقين العمل لا
لما جاز نقضه على الاصل لم ينص به في القاعدة جواز نقض اليقين السابق بكل ظن حصل بخلاف سبب الحكم المخا
للكم الاول فيحتاج فيما يعمل على الاصل وبترك الظن الى بل خارجي فنقد بيم الاصل على الظن هو مخالفة للقاعدة
ومختص بها بغير المعنى يجوز نقض اليقين السابق باق من المعنيين باليقين اللاتح باق من المعنيين الا في مثل اليقين
بالظواهر مثله في ثوب المصلى او بدنه فانه لا يجوز نقضه باليقين اللاتح مطلقا بل انما يجوز نقضه باليقين النفس الامري
مثله في وقوع البول عليه ومع بعض الظنون القطعية العمل كشهادة العدلين لو قلنا بقبولها لا مطلقا عليه الظن
بحصول السبب ملاقات التماسه او يقول ان المراد باليقين في الموضوعين في خصوص اليقين الثاني هو النفس الامري
والعمل بالظاهر يحتاج الى الدليل بخلاف يجوز النقض باليقين النفس الامري الا في بعض صور الظاهر الذي ثبت العمل
عليه بدليل خارجي على هذا فنقد بيم الظاهر على الاصل مخالفة للقاعدة فاما لا بد من القول بنقد بيم الاصل مطلقا والظن
مطلقا ووجه الفرق والتفصيل انما جعلنا بعد الادلة الخارجية وهو خروج عن ملائمة الاصل والظاهر والخصم
ينتهي ان الشارع في الاخبار يعيد اعتبار غلبة الظن لخصوص الظن الحاصل من الغلبة فلا حظا اخبار غلبتنا التمام و
اخبار مستلزة تدعي الزوجين وسائر سبل الشارع من تعميل البت الجهم في بلد الاسلام واستحباب السلام ووجوب
الزود في بلاد المسلمين مع كمالها وامثال ذلك فتدفع كلامهم في موارد اعمال الظن ولا حظ لهم لا ينصرفون بالظن الى
من الغلبة واذا تحقق لك ما ذكرناه بممكن ان نظرك الكلام الى جانب حجة الشهرة وامثالها مثل الظن بخلاف اجماع
يثبت بها نفس الحكم الشرعي وادراجها فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعي فان اعتمادا على الشهرة مثلا لان ملائمة
كثرة فتاوى العلماء الصالحين يورث الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذي اقوا به من خبر واجماع فالظن بالسبب
الظن بالسبب فانما جاز الاكتفاء بظن السبب في اجراء السبب عليه فتقول بر في مثل الشهرة ايضا فليبدل رتبها
ما ذكره الشهيد في الذكرى في مواهب القضاء في مسألة الجمل بترتيب الفوائد لولو ظن سبب بعض الفوائد
العمل بظنه لا تراجع فلا يعمل المرجوح فان هذا التعليل يعيد جواز العمل بالظن مطلقا كما لا يخفى ثم قال في الباب الثاني

ويشبهه

بسم الله الرحمن الرحيم

في مسئلة ما لو فانه ما لم يحصله حتى يغلب على الظن الوفاء الى ان قال وللفاضل وجرا بالبناء على الاقل لانه المتيقن
ولا ان الظن ان المسلم لا يترك الصلوة ومنها ما ذكره العلامة في النهاية في تحصيل الاستصحاب انه لو لم يجب العمل بالظن
لزم ترجيح المرجوح على المرجح وهو يدعي البطلان وهذا اليقن يقتضي العموم وامثال ذلك كثيرة ومنها ما ذكره الشهيد
في الذكرى في مسئلة تحصيل الشهرة فانه يثبت في ذلك بقوة الظن وهذا اليقن يقتضي العموم ومنها ما ذكره العلامة في
الختلاف في وجوب استقبال القبلة في دفن الميت حيث يثبت فيه بالشبهة فلا سند في استحباب رفع البدن بالالكبرياء في
صلوة الاموات اليقن بالشبهة ولكنه يمكن ان يجرد من اجل المساحة في السن ومنها ما ذكره في الامم وثوقناهم في كثير من
المسائل من جهة الاصل والاطلاق كلام الاصحاب بخلافه ومنها ما ذكره العلامة في النهاية في مسئلة الحاخ عن صوم رمضان
الصبا الواجب في بطلان الشهادة حتى يصح ما كان فاعدهم في التوقف هو تعارض الظن في خصوص المسئلة وان
مذهبهم التحصيل بالنظر الى العموم امثال ذلك كما طرح به في المحقق في رسالته الموسومة بجامع الفوائد في شرح ديباجة الفوائد
ومنها ما قولهم بتقديم الاصل في الازرع في التقليل مطلقا يكون راجح وكذا في قولهم ان كان لنا كلام على اطلاق القول
بالاخذ به سيجي في محله انتم نعم ومن ذلك يظهر ان البناء على الظن كما ان الجهد اليقن بناءه على الظن في مناقضة الامارة
واخبار الاقوى ومن ذلك ان الظن بطلان القول بطلان تقليد الميت مطلقا بان الاصل حرمة العمل بالظن خرج
الحاصل له من مناقضة الحق وبقي الباقي فانه لا معنى لذلك الا العمل على قول الحق فبعد الا لا يمتنعون والا فكثيرا كما
يحصل الظن بقول الحق مع وجود قول الميت لا علم الاورع ومع حصول قوة الظن في جانب الميت لا يكون العمل بقول
الحق الامر محض التعبد والقول بان قول الميت لا يثبت بعد الظن جزا من القول اذ لا مدخلية للموت والحق في حصول
الظن اذ كل ما اتما يثبت على اوله من غير المأخذ والحاصل ان الجاهل الغافل معدن في العمل بما يجزم به او يقن بانه
حكم الله نعم من اي طريق يكون كما سنخففه انتم نعم فالعالم ما دام غافلا ليس بمتكلمة الا ما ازعم به وبعد ففطنة لا
والخلافا فهو مكلف بما اراه البعده ويطه في الكلام في تحقيق العلماء للمسئلة لاجل تنبيه العوام وارشادهم
من باب الاستكمال واقامة المعرفة فالعلماء حين مناظرهم في المسئلة اما بالخطون حال المسئلة في نفس الامر بمعنى
انهم يباحثون ويناطرون في ان المعتمد في نفس الامر اي شخص هو حتى يامر المقلد المنقطن بمناقضة الحق لا معنى
لاستدلالهم بحجة العمل بالظن الا الظن الحاصل بتقليد الحق بل لا بد لهم من ان يقولوا ان اعتمادا على قول احد
نفس الامر لا على قول الجهد الحق فاتها المقلدون المنقطنون علوا على هذا دون غيره حتى لا يبدان بشيئا وان
الميت ليس معتمد وقول الحق معتمد لا مدخلية هنا لاصالة حرمة العمل بالظن ولا مناص في ذلك الا بالتشكك بال
تعبد وليس لهم في ذلك شيء الا الشبهة وظاهر دعوى الاجماع من بعضهم وسبب ضعفه في محله واما بالخطون
الظن الحاصل للمقلد المنقطن بالتشبه الى قول الاجاء والاموات وهما معا ويقولون ان الاصل حرمة العمل
بالظن للمقلد الا الظن الحاصل بتقليد الحق فينبغي ان الظن الحاصل بتقليد الميت حراما فلا يجوز له العمل به فبقر
تعليمهم آياه ان الاصل حرمة العمل بالظن وتنبه عليهم وان جزم بان الظن الحاصل في ادلة حرمة هو الظن
التفصيلي لا مري والظن ان النفس الامرية على طرغ التفتيش مما لا يجتمع ابا فلا يمكن ان يتوان حصل الظن النفس
الامرية بقول الميت والظن النفس الامرية على خلافه بقول الحق فاصالة حرمة العمل بالظن يقتضي عدم
خرج تقليد الحق بالاجماع وبقي تقليد الميت تحت العموم وكذا لا يمكن هذا الكلام اذا حصل الظن
بقول الميت فقط اذ ليس في ما حصل بقول الحق ظنا وكذا العكس فلا بد ان يتوان المراد بالظن في آياه

ان الاعتماد

التي يفيد الظن لو ثبتت طبعها فالعمل عليها حرام الا ما اخرج الدليل كالتقليد التي او يقال المراد بالظن في الابان هو
 عدم العلم بعينه بحكم العمل بعينه علم الاثبات اخرج الدليل كالتقليد التي في بصيرة جوبيا بعبارة التي دون المبت من باب التقليد
 وبصيرة العمل بقول التي من باب البينة فان حجتها من باب وضع الشارع لا من باب فادها الظن وان كان غالباً يفيد الظن
 فهو يقضي من باب التقليد لذلك يجمع في بعض المواضع شهادة رجل وامرأتين ولا يجمع في موضع آخر وان فادختا
 اقوى من شهادة رجلين وهكذا اذا صار من باب التقليد فكيف يتم ذلك مع لزوم منابغة العلم والادع والادع
 لكونه راجح واغوى مع ان ذلك تحصيل للظن لنفس الامر فلو فرض حصول الظن لنفس الامر بقول المبت وعدة
 المقلد عنه الى الاجراء المختلف مع البتة في القول المنفرد في الادعاء فكيف يتم بعد تجري الاغوى والادع والادع
 من قنواي الاجراء الى نفس الامر ان هذا اقرب الى نفس الامر مع ان المفروض كون قنوي المبت عنده اقرب الى نفس الامر
 ولا يفتقر للافتقار الى نفس الامر بارادة الاقرب اليه بالنسبة الى سائر الاجراء اذ ذلك ليس معنى الظن النفس الامر
 فظهر ان العباد لا بد ان يكون في قول الامر هو الراجح في نفس الامر وان كان هو قول المبت هذا الكلام بالنظر الى خلا
 الكلام في المختلف في المقضي اعني قولهم بتقديم العلم والادع وقولهم بوجوب تقليد التي واما التحقيق فهو ان
 الانشاء والتقليد ليس من باب البينة بل هو حكم عقلي فان بناء وجوب معرفة احكام الله تعالى علماً او ظناً وهو
 وجوب معرفة الله ومعرفة دينه واما ان ذلك من المسائل العلمية العقلية فاذا حصل العلم الاجمالي للمقلد بان الله
 احكاماً وشرايع فهو اتم بنفسه في صدق تحصيله او ببينة الامر بالمعروف وكيف كان فاما يحصل له الجرح بحكم الله
 بتقليد امره والظن بمراد الظن باحد الامور التي حكم الله تعالى فيها سواء كان غافلاً او آداة فهم الى مرتبة من تلك المراتب
 او ضلطاناً وحصل له بحسب ظنه بمرشد احد المذكورات ولا ريب ان الادلة الدالة على جواز التقليد العقل
 اتم اتم اتم على لزوم تبني نفس الامر ما علماً او ظناً فان اتم التفريد على ان التقليد عن مساحة الشارع ومن يقو
 مقامه لا بد ان يحصلوا حكمهم لنفس الامر بالاحتمال التام في ما علماً او ظناً وكذلك الاجابة الدالة على ذلك
 كانت دليل العقل يقتضيه وجوب تحصيل تلك الاحكام اتم علماً او ظناً نفسانياً او ظناً اجمالياً والاحتمال
 الامور التي يوجب لك وظني ان الذي عني من ان احكامنا يكون القنوي مثل البينة هو ما اشهر بينهم من
 جواز تقليد المبت وهو مع ما يترتب على اطلاقه مما سيجي في محله ان في كلامهم ما ينافي بانه يعرف ومن هذا يتم
 بطلان قول خصمنا ان هذه المسئلة الفاتكة يخرج عن المجتهد على الظن الا الظنون المعلوم المجتهد اذ ليس معنى قولنا ان
 المسئلة الفاتكة اذا كان الشهرة تدل على احد طرفيها وجعل الواحد على الطرف الاخر يقدم مقتضى الجرح فيها لا انه
 المجتهد دون مقتضى الشهرة الا ان الشارع جعل الجرح بالبينة دون الشهرة لا انه يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك
 لعدم مكان اجتماع الظن في موضوع واحد فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وان لم يقد الظن بالحكم بخصوص
 في نفس الامر هو كما نرى مخالف لهما ان الخصم فضلاً عن موافقته في القول ولا يمكنهم القليل علينا بان ذلك يتر
 علينا بالتبني الى القياس لو حصل منه الظن في احد طرفي المسئلة وكان في الطرف الاخر خبر مثلاً لعدم حصول الظن
 النفس الامر في الجرح فيكون العمل بمرجعتنا وذلك لاننا لا نعلم حصول الظن بالقياس بما ينافي خبره وسنشير
 اليه سلكنا لكن نقول لا تغفل بالقياس ولا بالخبر حرة هذا وعدم حصول الظن بهذا بل يغفل بالاصول والقول
 فحكم بالخبر على ما هو مقتضى القياس واخبرناه ليس من جهة انه مقتضاه بل لانه احد طرفي الخبر واما
 على طرفيها فمعلوم بالخبر لانه خبر وان لم يقد الظن اصلاً مع ان ذلك كيف يجمع مع ما انتم موه من رعايت

التراجع بينها اذا اختلفت لزوم تحصيل ما هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة الاخبار العلاجية بما مقبول عن
 خطلة ولا ريب ان ذلك ليس من باب التعبد بل سند كونه الحائز باوضح بيان بطلان بناء دفع التعارض بين الاختصاص
 بالاخبار العلاجية وان لا مناص في باب التراجع عن الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على الظن هو الظن بنفس الامر في
 نفس الامر الظن بنفس الامر بشرط ان يكون الظن حاصلًا من الخبر حيث تخرج حصول الظن بنفس الامر في نفس الامر
 بل قد يحصل بالشبهة دون الخبر فيكون مقتضى التخرج هو هو فلو علمنا عليه ح لما علمنا اصلا بالظن انفس الامر في
 نفس الامر هذا خلف فاذا اردت التعميم والتخصيص في اصل حرية العمل بالظن فيصيح ان يفي لا يجوز العمل بالظن الا في حال
 الاضطرار مثالا لا انه لا يجوز العمل بالظن فيصيح ان يفي لا يجوز العمل بالظن في المسئلة الخاصة بسببك هو ويجوز فيها
 بسبب الخبر قد تم ما يدل على بطلان القول بان محذور واحد مثل محذور البينة وقد ذكرنا ان انشاء لاندلا لا
 على ان محذور ليس الا محذور فاده الظن مرجح هو وذكرنا ايضا ان اشراط العدلة في الاري بقض لا حل بان نقار
 مراتب الظنون وينادي بذلك سائر الكلمات الاخبار الواردة في علاج التعارض بما مقبول عن خطلة وسند
 في اواخر الكتاب ان كل ما يدل على ان ذلك من باب تحصيل مراتب الظن وانهم المستفاد من الاخبار والادلة على محذور واحد
 الاخبار العلاجية ان الظن حاصل بالارباب محذور لا انه محذور حيث تخرج من حيث تخرج وهو في مدعى المحصورة الاثبات كافي
 واثباتها فان قلت ما ذكره يرد على التراجع المذكورة في تعارض البينات فانها ايضا مبينة على تحصيل الاثر في
 نفس الامر فيازم على هذا عدم كون البينة ايضا تعبدية ولا بد ان يكون تابع للظن انفس الامر في قلت قد يكتفي
 البينة تعبدية بالدليل ومحدوده عند الشارع بالمحصر المقدر الثابت بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحق فان غابتهما
 محجبهما لا انحصار المحجبه فيها والاستبعاد في ان يفي الشارع اثبات المطالب على شيء خاص تعبد كما فعله في فاعده البين
 شذلا استبعاد ذلك في صورة تعارضها خاصة هذه التعبدية في الحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو الاقرب الى
 نفس الامر منها كما في فاعده من قواعد البين اذا تعارضت كما في الدبابة الواقعة على الثوب الطاهر من خلع وطبر عن
 قريب اذا تعارضت البينات فلا مانع من ان يحكم الشارع بالعل على ما هو ارجح منها حصول من حيث المدلول بالقبية
 الى نفس الامر ان لم يكن هناك ظن ثالث منع من تحصيل الاقرب الى نفس الامر في نفس الامر ان فرض ذلك فيكون الرجوع الى
 المرجحات ايضا تعبدية كما ينظم من ملاحظة كلام العلماء في تعارض بينة الداخل والخارج فان ترجح احدهما على الاخر ما
 مرجحة القرين انفس الامر كفاية البد الظن بذلك والاستصحاب نحوها منضمًا الى الاخبار الواردة في تعبدية الظن
 او كفاية كون التماسين او في التاكيد ونحوه منضمًا الى الاخبار الواردة فيه في نفد في الخارج وان كان هناك
 ظن ثالث منع من تحصيل الظن انفس الامر باحد ما تقتضيه المرجحات على التعبد وبطلان ما ورد في الاخبار من تعبدية
 انها تعبدية اثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار الواردة في حكمها ايضا من العمل بالظن انفس الامر بالنظر الى
 منابغة انها تعبدية ولا يمكن جريان ذلك في الاخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية ولا يمكن حمل الاخبار العلاجية
 على التعبد كما سنشير اليه الحائز بخلاف ما دل على نفد في ذي البد على غيره او العكس مع ان ظاهر كلامهم في البينة
 مفروض فيما انحصر الحق بين اثنين وتعارض البينات وحيث لا مانع من مراعات نفس الامر وهو لا يقولون بخلاف
 ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هناك ظن ثالث خارج عن الخبرين لم يعين شرعا لعدم دلالة الاخبار العلاجية عليه
 كما سنبين في الحائز وليس شيء اخر يدل عليه وكان الكلام في التقليد والتفاريق فان قلت ان ما دل على حرية العمل
 بالقبية مثالا يدل على كون العمل بغيره مثل الخبر الواحد تعبدية بالاعمال بالبينة فهذا ايضا كالحصر والتعبدية بالبينة

لا دلالة في ذلك على ان ذلك هو انما يتم لو سلمنا كون العلم بالقياس من حيث الكونه مفيد لهذا الظن الخاص وكون العلم بالبحر
 جازي للكون مفيد لهذا الظن الخاص وكلاهما منوطا اما الاول فلاننا لانهم كون القياس مفيد للظن بتجارب ما
 في الاجزاء المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكره في بيان عدم الجواز من جهة ان دين الله ثم لا يتقيا
 بالقياس لان الحكم الكامن في الاشياء لا يعلمها الا الله العلي الحكيم وقد روي في الكفة في القوي عن عثمان بن عيسى
 قال سئل ابا الحسن موسى عن القياس فقال ما لكم والقياس ان الله لا يبطل كيف احل وكيف حرم ومع ذلك
 جمع الشارع بين المخالفات في الحكم ونقض بين المؤلفات فكيف يجعل مجزئ المناسبات والمماثلة من القياس لا
 ترى انهم قد ذكروا في اجابته ان اول من قال بالقياس هو ابي بصير وذكر في وجه الردع انه لم يعرف القياس بين الناس والظن بين
 وبينه فقام ادم بالظن في رواية الحسين بن عيسى عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال ان ابي بصير قال في نفسه ادم قال خلقني
 من نار وخلقني من طين فلو قال ابي بصير الذي خلق الله منه ادم بالناظر ان ذلك اكثر ثورا وضياء من النار وفي معنى
 رواية عيسى بن عبد الله بن عمرو بن قيس قال في الاجزاء مواضع شتى في رواية خيفة تدل على عدم صحة القياس في
 مثل ان الفل شيب بشا فقد وان لا يشيب الا بربع مع ان الفل اكبر والمني بوجع الفل والبول بوجع الوضوء
 انما كبر ان صوم الحائض يقضون صلواتها مع انها اكبر وجعل الرجل في المراث سمان ولله افسهم مع انها اضعف
 وان يد السارق يقطع بمشرواها ويؤدى بخمسة الف درهم وهي مذكورة في العلم وغيرها في نظم بطلان من ملاحظة
 البئر ايضا فالحاصل ان ما لا يستقل العقل باذراك الحكمة والمصلحة فيها طاعة لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه
 شيئا بذكر الاولها البادية فاما لا يحصل الظن في القياس اصلا وهو منقطع باذراكه في بطلان بطلان وفساد ميثا
 من ملاحظة هذه الاحكام وبما يحكم الحكم بعدم كونه مفيد للظن ليس بعيد بل هو المنع بعد المناظر وملاحظة
 ما ذكره ان كان مفيد للظن في باري نظر وجب العقل فظهر من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعلمه من جهة عدم افا
 الظن بان الشارع حكم بكذا لا انظر ظن خاص لا يجوز العلم به مع انه يمكن ان يثبت المراد بمنعهم عن القياس هو المنع
 عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بحض ما يفهم لادها الضعيفة والاحكام التخفيف فان القياسين كانوا
 يحكمون بمجر ملاحظة العلة من قبل انفسهم ولذلك فعل نحن على ما يستفاد العلة من النص الصريح او بالتفسير
 نوضح هذا المطلب لكل مصلحة موجودة لشي في نفس الامر كما في نفس الامر من غير علمه فان كان شي في نفس الامر
 شيئا حكمه في نفس الامر لزم الاجتناب عنه لو اطلع عليه وكان اذا كان شي في نفس الامر بافا حكمه في نفس الامر لزم ان
 لو اطلع عليه والعقل يستقل بهذا الحكم فهو لا الفاسون اذ اراوا ان الله نعم حكم حكمه في شي خاص فيختص به في تحصيل
 العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيكون من عند انفسهم بالحكم المذكور في الشيء المعامل لا
 العلة ذلك لان الله حكمه في ذلك انهم كذا الاجل هذه العلة وفولده نفع له بخلاف الظن الحاصل من اجزاء الاحاد وملة
 معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الله وحكمه فروي الكليني عن محمد بن حكيم كذا قال في الحسن موقوف الى
 ان قال في ما ورد علينا الشئ ما باننا من عندك ولا عن ابيك شي فقط الى احسن ما يحضرنا وروى الاشياء لما جاءنا
 عنكم فاخذ به فقال فيها هيئات في ذلك هلك من ملك ما بين حكمه قال ثم قال لعن الله فلانا كان يقول قال علي
 قلت الحديث ويؤدى مؤذاه موثقة بما عده عن وعن الرضا بن عيسى في ربيع الارار قال يوسف بن اشبار ابو جعفر
 علي رسول الله ثم ارجأ حديثه واكثر قبل مثل ما اقبل رسول الله هو للفرس سمان ولا اجل لهم قال ابو
 لا اجل لهم فبينة اكثر من سمان المؤمنين واسم رسول الله البدن وقال ابو جعفر الاشعار مثله وقال السباع بالاجزاء

في القياس من حيث الكونه مفيد لهذا الظن الخاص وكون العلم بالبحر جازي للكون مفيد لهذا الظن الخاص وكلاهما منوطا اما الاول فلاننا لانهم كون القياس مفيد للظن بتجارب ما في الاجزاء المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكره في بيان عدم الجواز من جهة ان دين الله ثم لا يتقيا بالقياس لان الحكم الكامن في الاشياء لا يعلمها الا الله العلي الحكيم وقد روي في الكفة في القوي عن عثمان بن عيسى قال سئل ابا الحسن موسى عن القياس فقال ما لكم والقياس ان الله لا يبطل كيف احل وكيف حرم ومع ذلك جمع الشارع بين المخالفات في الحكم ونقض بين المؤلفات فكيف يجعل مجزئ المناسبات والمماثلة من القياس لا ترى انهم قد ذكروا في اجابته ان اول من قال بالقياس هو ابي بصير وذكر في وجه الردع انه لم يعرف القياس بين الناس والظن بين وبينه فقام ادم بالظن في رواية الحسين بن عيسى عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال ان ابي بصير قال في نفسه ادم قال خلقني من نار وخلقني من طين فلو قال ابي بصير الذي خلق الله منه ادم بالناظر ان ذلك اكثر ثورا وضياء من النار وفي معنى رواية عيسى بن عبد الله بن عمرو بن قيس قال في الاجزاء مواضع شتى في رواية خيفة تدل على عدم صحة القياس في مثل ان الفل شيب بشا فقد وان لا يشيب الا بربع مع ان الفل اكبر والمني بوجع الفل والبول بوجع الوضوء انما كبر ان صوم الحائض يقضون صلواتها مع انها اكبر وجعل الرجل في المراث سمان ولله افسهم مع انها اضعف وان يد السارق يقطع بمشرواها ويؤدى بخمسة الف درهم وهي مذكورة في العلم وغيرها في نظم بطلان من ملاحظة البئر ايضا فالحاصل ان ما لا يستقل العقل باذراك الحكمة والمصلحة فيها طاعة لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه شيئا بذكر الاولها البادية فاما لا يحصل الظن في القياس اصلا وهو منقطع باذراكه في بطلان بطلان وفساد ميثا من ملاحظة هذه الاحكام وبما يحكم الحكم بعدم كونه مفيد للظن ليس بعيد بل هو المنع بعد المناظر وملاحظة ما ذكره ان كان مفيد للظن في باري نظر وجب العقل فظهر من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعلمه من جهة عدم افا الظن بان الشارع حكم بكذا لا انظر ظن خاص لا يجوز العلم به مع انه يمكن ان يثبت المراد بمنعهم عن القياس هو المنع عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بحض ما يفهم لادها الضعيفة والاحكام التخفيف فان القياسين كانوا يحكمون بمجر ملاحظة العلة من قبل انفسهم ولذلك فعل نحن على ما يستفاد العلة من النص الصريح او بالتفسير نوضح هذا المطلب لكل مصلحة موجودة لشي في نفس الامر كما في نفس الامر من غير علمه فان كان شي في نفس الامر شيئا حكمه في نفس الامر لزم الاجتناب عنه لو اطلع عليه وكان اذا كان شي في نفس الامر بافا حكمه في نفس الامر لزم ان لو اطلع عليه والعقل يستقل بهذا الحكم فهو لا الفاسون اذ اراوا ان الله نعم حكم حكمه في شي خاص فيختص به في تحصيل العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيكون من عند انفسهم بالحكم المذكور في الشيء المعامل لا العلة ذلك لان الله حكمه في ذلك انهم كذا الاجل هذه العلة وفولده نفع له بخلاف الظن الحاصل من اجزاء الاحاد وملة معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الله وحكمه فروي الكليني عن محمد بن حكيم كذا قال في الحسن موقوف الى ان قال في ما ورد علينا الشئ ما باننا من عندك ولا عن ابيك شي فقط الى احسن ما يحضرنا وروى الاشياء لما جاءنا عنكم فاخذ به فقال فيها هيئات في ذلك هلك من ملك ما بين حكمه قال ثم قال لعن الله فلانا كان يقول قال علي قلت الحديث ويؤدى مؤذاه موثقة بما عده عن وعن الرضا بن عيسى في ربيع الارار قال يوسف بن اشبار ابو جعفر علي رسول الله ثم ارجأ حديثه واكثر قبل مثل ما اقبل رسول الله هو للفرس سمان ولا اجل لهم قال ابو لا اجل لهم فبينة اكثر من سمان المؤمنين واسم رسول الله البدن وقال ابو جعفر الاشعار مثله وقال السباع بالاجزاء

عالم يفتقر قال ابو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار وكان عليه ان يدفع بين يديه اذا اراد سفر او فرج اصحابه وقال ابو حنيفة
 الفرع فاروا ما الثاني يعني ان يجوز لهم للعلل بخير الواحد ليس لجل انظر خصوص بل لكونه مقبدا للظن بما هم فيهم فقد
 وجهه وقد ذكره المقام ان الحكم الشرعي هو ما كتب الله على عباده في نفس الامر والكاشف عنه والدليل عليه هو كلام
 وكلام رسول الله وامنائه والعقل الفاطح والمراد بكل من وكلام رسول الله وامنائه هو ما هو المراد منها في نفس الامر فان
 تحقق العلم بالمدكوث المكلف ففادرك الحكم وعلمه وان لم يتحقق العلم بتكليفه لظن به لما تميز به شتم ان ههنا
 ظنونا فابله يجوز العمل بها الشارع وهي اقسام منها ما يثبت اصل الحكم بخير الواحد والاجماع المنقول والظن بالاجماع
 والشهرة ومنها ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يستنبط الحكم كالعادة والقرينة التي تعتبر فيها
 في باب مرجع الظاهر على الاصل واحد الاصل المقتضى على الاخر والبيئة والافراد والبدل في نفس العمل في الشارع
 الفقرة الاولى انما هو من جنس العمل بالظن بحكم الله تعالى فقرة الثانية من جنس العمل بربط الحكم الثابت للمعلوم للموضوع
 المعلوم ونفريع السبب المعلوم للسبب المحقق في ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب في الكلام في الفقرة
 الثانية لا ينفرد ان استدلالا بالعلم بالاحكام الشرعية في امثال زماننا بل هو حكم وضعي وضع الشارع معطوف في جميع
 بل هو ثابت في بعضها ولو امكن حصول العلم كما يحل فعل المسلم على نفسه وان امكن التفتيش وتبصيل العلم بنفس الامر كما
 ان هناك مواضع لا يقع لاجل وضع الشارع مع قطع النظر عن اصابته بنفس الامر وعدمه سواء كان منظونا لاصابه او عدمه
 المنظون لعدتها العمل على الظن من العادة والقرينة التي قد حصل الاختلاف في تعيين موارد العمل بها وان كان العمل
 بها في الجملة اجماعا ومقتضى العمل على فاعده البقية التي هي اعم من الاستصحاب اذا استصحاب ما خوذ منه الظن بخلاف
 البقية فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن بمقتضى مقتضاه بل ولو ظن بعد رتبها الرجوع الى الفرع فانها انما حكم
 وضعي يربط عليه الحكم بتحقيق الموضوع والسبب يربط عليها الحكم والسبب ان لم يحصل الظن بربطه في نفس الامر فيفقو
 التراجع بينها وبين بعضها ان كان في مثل الفقرة الثانية فقد عرفت انهم لا يمتنعون من التراجع منها اذا العمل عليها في
 الجملة اجماعا لا يمتنع ان الاجماع وقع في العمل ببعضها حتى يثبت ان ذلك انما هو للاجماع بل بمعنى انه اجماعي ان العمل عليه
 جائز في الجملة وتعيين موضعها انما هو نابع لراي المجدد بحسب رجب وتقدمه ولا اختصاصا لاي امثال زماننا وان
 كان في الفقرة الاولى فنقول اي دليل دلهم على جواز العمل بخير الواحد دون الشهرة واخبرها فان كان الدليل هو الاجماع
 والاجبار الدال على الجواز فنقول انما مع تسليمها انما يدلان على انه يجوز العمل بها الا انه لا يجوز العمل بغيرها وان
 جواز العمل بغيرها انما يتم لو سلم اصله تخير العمل بالظن وقد عرفت ان جواز العمل بها مطلق وليس مقبدا بانه
 لاجل انه الظن المحاصل منها وان فسد بذلك فلا يصور له معنى الا ان مدلول الاجماع قائم مقام الحكم الشرعي وان لم
 بعد الظن بغيره جلاله من باب الوضع وان غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع كما لا يحصل بهما الظن ولذا
 تأييده الواحد بل العباد الاول كما لا يصدر من الاخبار وكلام الاخبار ولا النظر والاعتبار بل المنفرد من الاجماع
 والفتاوى الاعتبار هو ان العمل بها لاجل انها مخيرة عن الامام وكاشفة عن مراد الملك العلوي اجبارا وظهرا وكشفا
 راجحا ولا ريب في حصول ذلك منها العمل بين الاحباب لظن بان مراد الامام ومذهبه لا يحصل من جهة معارضتها
 وان عمل بها نادرا من الاحباب لا اعتبارا شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت الاسباب الا
 اذا كان السبب لا يحصل به الظن كالقباس على ما يثبت بالظن بالاجماع اقوى في افادة الظن بمذهب الامام من غير
 خبر الواحد وبان الجملة مرجع لظن بالاجماع والشهرة الى الظن بقول الامام كما يخبر على من يفتقر لبدء الفارق فلا بد

أما من القول بان خبر الواحد كاليفين السابق في قاعدة اليقين كما يجب ان ينبع حكم اليقين السابق وان لم يحصل الظن
 ببقائه بل ولو حصل الظن بعد من يجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل لو كان خلافاً لمقتضى
 وأما من القول بان خبر الواحد لا يفيد ان الظن والافتقار المجتهد بنفس الامر ليس من اخبارنا يا حجة يحصل بسبب الخبر مع رجحان
 مقتضى الشرع في نظره فلم يثبت من الظنون الا مثل الزم والنجوم وان جبرها تأملاً لا سبيل لها الى الحكم الشرعي
 حتى يتيقن بما كان حصول الظن بها فلا حاجة الى الاخراج فعد من يحصل الظن بها في الاسباب الموصوفة كالغلبة
 ودخول الوقت في مثل الاثبات التي يستفاد منها السامعة والغلبة ولا يتكبر جواز العمل بها مع عدم قوتها في نفسها
 ان الاجتهاد بين انكروا الاكتفاء بالظن وحرروا العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتقار وكلفوا ظناً منهم بان باب العلم
 غير منتهى بل يجوز ان اخبارنا قطعاً في خبر العلم بالظن ويجوز ما بعد الاخبار ويجوز بالتقليد بل يحل على كل احد منا بعد
 كلام المعصومين في هذا الكلام لا يفهم غيرهم فان دعوى قطعنا اخبارنا مع ان البدعية بنادي بفسادها ونشرها
 مفصلة في شرط الاجتهاد لا يفيد ما نل مع ضيق ذلك انها داخل لانها داخل فانها داخلها وادعاء عدم المناسق في ذلك
 الاختلاف الا ان الظنون الاجتهادية لا تختلف الاخبار الواردة في العلاج ايتم بحث لا يمكن الجمع بينهما بنوع يدل
 عليه دليل قطعي يدل على جواز الافتاء والتقليد مضافاً الى البرهنة العقلية المتقدمة والاثبات والادعاء
 مثل ان الشرح بقوله نعم فاسألوا اهل الذكر قول الصادق لا بان يتركيب انت او عليكم بفلان وفلان وهذا
 مع ما لم يترك من ذلك والطريقة المستمرة في الاعضاء السابقة الى ما ان لا تترك من رجوع التسوان والعوا الى قول
 العلماء من دون ان ينقلوا لهم من الحديث وكيف يمكن فهم الحديث الصحيح والفتح ومن ابن بنفع رجحان العالم له الامع عنما
 العام على فهمه واجتهاده في فهم معناه الى غير ذلك من الفاسد الذي لا يقد ولا يحصى فيها ذكره وقد مر بعض كلامهم
 في مسئلة البحث عن مختصر العام وسجى بعض منها في شرط الاجتهاد والفتح ان الوقت اشرف من ان يصرف في ذكرها
 وذكر الجواب عنها ولذلك طوى قول العلماء ذكر كلامهم في كتب اصول ولم ينقصوا الذكرها وذكر ما فيها ولما اشاع
 الاعضاء المتأخرة هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها لم يخل هذا الكتاب من الاشارة الى بعض كلامهم ومما
 والمجتهدين بصير بكيفية ما اخطوا ما ذكرنا في هذا الكتاب كما لم نذكره نستل الله العصمة في كل باب فانه ولي الخبر والصول
فان اختلفوا في جواز الترجيح في الاجتهاد ويختص القول فيه بوقوف على بيان مقدّمه وهي ان جواز
 الاجتهاد والتقليد وجوب الرجوع الى المجتهدين في المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب لا اصول
 الفقه ولا منزهة فهو يجري مجرى وجوب طاعة الامام وتعيينه لانه لا مناص عن لزوم معرفته ان المجتهدين
 الامام من هو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فان المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بالدين
 وسمي الاحكام العملية ايضاً ومقابلها الاصول وهي الاعتقادات التي لا تتعلق بالتكليف بل واسطة وان
 لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه فانها الباطنة عن عوارض الادلة وليس في ذلك من عوارض الادلة
 ايضاً كما لا يخفى بل معرفته حقيقة الاجتهاد والمجتهدين ليس من مسائل اصول الفقه ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد
 والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع في غير حضرة الامام من
 مسائل اصول الدين والمذهب التي يثبت العقل والنقل ايضاً مثل المعاد ومثل وجوب الامام بعد النبي
 للرعية ونحوها فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بمناجاة الامام ثم اتى بالعقل او باليقين فكذلك لا بد من الاعتقاد
 بوجوب مناجاة العالم بعد هذا الامام ثم اتى بالعقل او بالنقل وهذا عدم حضور الامام سواء كان في حال

من

القطعة

حيث يظهره اوفي حال عينة النقطه اما العقل فلان كل من يدخل في اهل ديننا مثلاً يعلم بالضرورة من شرع
 ديننا ان له احكاماً كثيرة في كل شئ على سبيل التفصيل وان التكليفات لم ينقطع وان لا بد من تعلم هذه الاحكام
 على سبيل التفصيل يمكن الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف بالحال وليس ذلك الا في جملة العلماء واما العقل فلان
 ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر ما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم في الاحكام مع بداهة شركتنا
 مع الحاخامين في التكليف بقى الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه ولا ريب ان العالم باحكامهم على سبيل
 باجمعهم داخل فيه وكذا الظاهر ان العالم بها ظناً من الطرفين الصحيح وهو المستقيم بالمجتهدين داخل فيه سواء كان
 ظهور الامام ثم او عينه المنقطعة ولا ريب لا شك في جواز الاخذ منه اذا كان عالماً بكل الاحكام او ظاناً لها
 على الوجه المذكور وهو المستقيم بالمجتهدين المطلق والمجتهدين في الكل وكذا اذا كان عالماً ببعض على سبيل القطع في خصوص
 ما علمه على جوازه عن الظان ببعضها من الطرفين الصحيح على الوجه الذي ظنه المجتهدين المطلق وهو المستقيم بالمجتهدين
 عن الظان ببعضها او كلها من غير جهة الطرفين الصحيح كعالم اخر غير بالغ رتبة الاجتهاد ليس له من العلم حظ الا التقليد
 بمجتهدين وغير مجتهدين فبها خلا في اشكال ففهمنا مقامان الاول انه هل يجوز الاخذ من غير المجتهدين كالحائض
 او من هو ارفع درجته منه ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا والثاني هل يقع الرجوع الى المجتهدين ام لا وهل يجوز
 العمل بظنه ام لا فتجمل التحقيق فيهما ان من وجه الرجوع الى المجتهدين المصطلح ان اراد مطلقاً حتى على الغافل
 والجاهل راساً فهو خرج عن مذهبنا ما منه ذهاب الى القول بجواز تكليف ما لا يطابق ومن جوز الرجوع الى
 غيره فان اراد ذلك مع نطقه لا محال بطلان ما ارتكبه من الاخذ من غير المجتهدين واحتمل وجوب الاخذ من المجتهدين
 خروج عن مقتضى الدليل ونقصه حتى التكليف ذلك ان غير الغافل اذا نطقن لوجوب القول بالخلفه بعد الرسول
 ونطقن للاختلاف والوزوم معترضة حال الامام وان لا بد من انصافه بوصفه ثانياً بعباده وخصه في الاجتهاد في نفسه
 واكتفى بتقليد ابيه واسناده او غيرها فهو مؤخذ ومعافى فكذلك ما نحن فيه لا بد ان نفحص فيما مل في ان ما يعلم
 اجمالاً بالضرورة الذي يعلم انه يجب عليه تياناً ولا مشال بمنزلة الذي يجب ان يرجع اليه في بيان تفاصيلها واما
 الغافل عن لزوم التامل في المرجع والمطاع الذي يعتقد انه لا امام الا مرفق والداه بامانه ولا يتخلل بينه وبين
 سواء ولا يبلغ فطنه فوق ذلك وكذا من يعتقد ان احكام الدين هو ما علمه بوجه او امر ولا يتخلل بينه وبين الاحكام
 كالاطفال في ابل البلوغ سيما اطفال العوام بل ولشواتهم واكثر رجالهم فهم مندجون في عنوان الغافل والتكليف
 الغافل فيجب فالعبادة الصادقة منهم ان وافق الواقع ونفس الامر فلا قضاء عليهم ايضاً لان الامر يقتضي الاجراء
 وتكليفهم في هذا المحل ليس الا ذلك بل ولو لم يعلم مطابقة الواقع ايضاً بل ولو علم عدم مطابقة الواقع ايضاً
 ما ذكر وما من نطقن وقصر فهو معافى ان طابو عبادة للواقع واما القضاء فقيل لم يطابق الواقع ولا
 اشكال فيه وفيما لم يعلم في المطابقة وعدمها النظم ايضاً وجوب القضاء اما الاشكال في صورة المطابقة ولا
 القول بوجوب القضاء مع ايضاً لعدم صحة قصد القصد في هذه العبادة فيكون باطلاً في قول مشهور علماً
 من بطلان عبادة من لم يأخذها من المجتهدين ولو طابق الواقع لا بد ان ينزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم مطلق
 ومرادهم عن قولهم ان الجاهل غير معذور في موارد خاصة هو الجاهل بفضيلة الاجمال ايضاً لا يتوان الا
 حرفة العمل بالظن خرج ظن المجتهدين المطلق ومقلده بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول ان الطفل في اول البلوغ لا
 يمكنه معرفة وجوب الاخذ من المجتهدين ولا معرفة المجتهدين شرابطه غالباً ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ

واما
٤٥

يقول الاول

٥

لكن يمكن

لكن يمكن في حقها ان ينقضي لذلك وكان غافلا عن وجوب نصب ذلك ولم يظهر له ما يوجب نزله بل يعتقد بسبب
 حسن ظنه بوالدها ويعلم ان العبادات والاحكام انما هي ما يعلمه هؤلاء وعلموها اياه سببا اذا كان ابوه من العلماء في
 الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط ولم يكن غافلا عن مجتهده ولا مثله له فهل نقول هذا الطفل الغافل الذي لا يتخلل
 احتمال ان المقصود منه غير ذلك ان يعتد بالله نعم على ترك التقليد على فعل العبادة على التبع الذي علمه هؤلاء
 قلت بوجد هذا الفرض فلت اكلنا على هذا الموضوع ومع شريكك للكبرى فلا يضرنا الفاح في الصغر لا هنا
 وعدا يتبع مع انكار ذلك مكابرة ومخالفة للحسن البديهي ثم اذا صار الطفل اكبر فلا يزال اذا اطلعه ومعه في ريب
 معاشره الناس ملا فانه لم يعلم من هؤلاء وداي مخالفة من هو افهم من هؤلاء اياهم يرتفع ظنه السابق فيميل
 الى ما قال هؤلاء ويعتقد ان الشريعة انما هو ذلك لا ما علمه هؤلاء الاولون وفي هذه المرتبة ايضا غافل عن احتمال
 ان يكون التكليف غير ذلك وعن احتمال ان يوجد شخص علم وتكليفه هو العمل بظنه الذي اطمئن به الى ان يعتز على
 الفقيه في الكل والمجهد المطلق ومراعاة من المجتهدين منا مقابل المقلد والعامي لا المجتهد المصطلح الذي هو مقابل
 الاجتهاد في اتيهم مجتهدا بهذا المعنى والحاصل ان المراد من المجتهدين في هذا المقام هو البصير الذي يجوز الرجوع اليه
 ثم اذا اندرج الى ان يحصل له العلم وقوة فهم الاول في الجملة فيظهر ان الطريق انما هو الاستنباط عن الادلة و
 محصيل ما هو مراد الشارع عن تلك الادلة ثم ان في هذه المرحلة عرضا عرضيا من ان المعبر هنا هل هو مجرد
 الظن الحاصل من الدليل على اتي نحو يكون ولا بد ان يكون على وفق قواعد المجتهدين او على وفق قواعد الاخباريين
 وهل يكفي الخبر في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع شرائط التي سندها
 او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاول او يجب التكرار في كل رافعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول
 الظن القوي بكل هذه المراتب الظنون ولا سبيل الى العلم اكثر مما نقول بان البرهان الفاطمي انما يدل
 على صحة ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في الظن المحرم المنوع من شطط من الكلام ما اذا ثبت ان الاصل من التمسك
 باب العلم العمل بالظن الى ان يثبت الخرج منه وقد ظهر مما ذكرنا صوابه بان القدر الجميع عليه المجتهد المطلق
 كل واحد من الاخباريين والمجتهدين بطلان صاحب في الطريقة والقول باخراج الاخباريين عن زمرة العلماء ايضا
 من الكلام فما نجد من نفسك الرخصة في ان نقول مثل الشيخ الفاضل المبتخر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي البصر
 لان بقلده ولا يجوز الاستفتاء عنه ولا يجوز له العمل به لانه اجازي وبقول ان العلامة على الاطلاق الحسن بن
 يوسف المطهر المحلى ليس هذا لذلك فظهر ان الجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن احد افرادهم انما عندنا
 ونعني به ليس الاجتهاد اذنا وظننا فان الجمع عليه حتى يتشكل عليه فيبقى المجتهد بالاصطلاح المتأخر والاجتهاد في
 المنحصر كلها داخل تحت دليل جواز العمل بالظن مع ان غاية ما ثبت على هذا الشخص الاجماع على جواز العمل بظن المجتهد
 في الكل وهو غير مما مل ذلك لا بوجوبه من العمل على الاول وعلمه بغيره والاصل ينبغي تعيين الوجوب والد
 ثبت اشتغال الذميرة بوجوب ان لا يترك مقتضى كلامها مع الاوجوب احدها المعين عند الله عليهم عنده مع
 عدم العلم بتعيينه كما اشار في مباحث الاصل الاستصحاب فراجع وما مل ثم ننزل فكلما الى ان يصل الى الطفل
 في اول البلوغ وما ذكر بظنه انه يجوز ان يفتي عن المنحصر بحال مع مخالفة المجتهد المطلق ايضا ثم اعلم ان من
 الظنون المذكورة مختلفة في ان صاحبها قد ينقضي لكونه ظنا وقد لا ينقضي وبسبب علمه اعجب الاطمينان الحاصل
 وذلك لانها في كونه ظنا اذ ليس كل احد واجد بشئ مما يبدل ان الشئ بل قد يعلم شيئا ولا يعلم انما علمه فلا ينافي ما ذكرنا

من هذا العلم

فان العالم
الاخباريين

الاخذ من محصل
الظن

هو

عدم نفرة الطفل في قول البلوغ مثلاً بين الظن والعلم وأما أيضاً أن لكل من تلك المراتب مدركاً هو دليل الحكم
 ودليل على جواز العمل به كما هو الشأن في القطعيات أيضاً فذلك الطفل في تلك الفترة هو قول أبيه وأمه ومعلمه ودليل على
 حجة ذلك عليه هو ما استحسنه من آثاره أكبر منه وأقرب إلى الشرع واستحسنه فلا بد أن يكون مطلقاً بحال الشرع وهكذا
 دليل من رتبة عن هذه الرتبة بالتبعية إلى علمه الأعلى وهكذا إلى أن يحصل له قوة الاستنباط فذكر حجة هو أدلة الفقه
 ودليل على الحجته هو كبرية الكليته الثابتة بالدليل مثل الإجماع أو لزوم التكليف بالإطاعة لولاها لبقاء التكليف وقد
 باب العلم عليه الأمر هذه الحجج وكذا في أن الدليل على حجة الاستنباط من المذكر وأنه يجوز له الاستنباط تماماً
 بغيره من المجهدين وغيره والمخبر عنه في قول أن جواز العمل بالمطلوب رتبة في كل واحد واحد من المسائل موقوف
 على جواز جهاده في المسائل وجواز جهاده في المسائل موقوف على جواز جهاده في المسائل موقوف على جواز جهاده في المسائل
 وكذلك المخبر جواز العمل على جهاده في شخص مسألة أحاطت له كما هو موقوف على جواز جهاده في جنس المسائل التي أحاط
 بمدركها وهو موقوف على جواز جهاده في أن يجوز له الاجتهاد وهكذا استدل إلى لطفه والحاصل أننا نقول لا بد أن
 كل واحد من المكلفين أخذ التكليف بالاستدلال في حجة المذكر فان لم يكن يحصل العلم في الاستدلال فالمطلوب هو العلم
 والافق الظن فعلمنا أن المجهدين المطلقين يستدل على جريبات المسائل فطنة في كل واحد منها وعلى حجة فطنة في كل
 واحد منها بكونه الكليته المتأخفة من الأدلة المتقدمة والمفكر يستدل على جريبات المسائل بقول مجتهده وعلى حجة قول
 مجتهده بكونه الكليته فكذلك الطفل يستدل على جريبات المسائل بقول أبيه مثلاً وعلى حجة قول أبيه بما ذكرنا من الأنحاء
 وكان المفكر لا بد أن يجتهد في تحصيل المجهدين ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقدان الطريق إلى العلم فكذلك الطفل المجتهد
 بعينه في تعيين المعلوم والمرجع وكان أن تشكك المشكك بأن مجتهده المفكر لا يوجب إلا البناء بوجوب قول المفكر على الظن
 ويجب عليه التفتيش والتفتيش والاجتهاد ثانياً التحصيل مجتهده وإبطال تشكك المشكك فكذلك حال الطفل فكذلك
 استغراق الواسع معتبر في تحصيل المجهدين ولا يجوز على المفكر العارض في المسألة في ذلك فكذلك الطفل ومن يوقر العوا
 إذا شكك له مشكك بأن يقول أن أباك لا يلبس بالتقليد ويوجب عليك معرفة الأحكام ومحبها من مجتهده بقول
 فنزلنا طيناً ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن بل لا يفتح ظن كما أن المجتهدين بعد ما استغرق وسعد واستغربة
 على حكم فاجرة معتد العلماء أن في الكتاب الغلالي حديثاً صحيحاً يدل على خلاف ما ذكرت وإن فلا تادعي الإجماع
 الكتاب الغلالي على خلاف ما ذكرت فنزلنا ولا يجوز له العمل حتى يتفحص شيئاً مما في ذلك ثم يعمل على ما اقتضاه وأما
 تفصيل الكلام في المقام الأول فهو أن المشكك بين فقهائنا أن الناس في غير زمان حضور الإمام صفهان ما يجتهدون وأما
 مفكره ومن لم يكن من أحد صنفه فعبارة بالظن وإن وافق الواقع ويؤدي هذا المورد قولهم بأن الجاهل في الحكم الشرعي
 غير معتد وزعمه على غير المتأخرين منهم المحقق لا يوجب له إلى ثبوت الواسطة ومعتد به الجاهل وتحت عبادة
 إذا وافقت الواقع حجة المشهور أن التكليف في الضرورة وسبيل العلم إليها مسدود ولا دليل على العمل بالظن إلا الظن
 المجتهد لفضاء الإجماع والضرورة بذلك والمفكر له لزوم إخلال نظام العالم لو وجبنا الاجتهاد على الجميع وبه
 أن وجوب الرجوع إلى المجتهدين لا يرد بالتبعية إلى من فقطر لوجوب المعرفة ولم يفسر فطنة على الاكتفاء على من هو
 دون المجتهدين فسلم أن رتبة مضموع لأن العاقل عن هذا المقادير من وجوب المعرفة الذي أوج معرفته أن ما يفعله
 أبوه وأمه هو ما لا يحتمل البطلان وليس الصلوة مثلاً غير ما يفعله ولا تزل في خاطره في هذا المعنى كيف يكلف
 بالرجوع إلى المجتهدين ومعرفة المجتهدين ففطنة وهل هذا إلا التكليف بالإطاعة ولذلك يكفي في مبلغ فطنة إلى لزوم

في تفصيل الكلام في المسألة
 في جواز العمل بالظن

في جواز العمل بالظن
 معتد به الجاهل

الرجوع الى المجتهد بحصول ظنه بان هذا الشخص مجتهد ويكفيه ذلك وان لم يوافق كونه مجتهدا هل ذلك الا لان كان
تكليفه بان يدبر ذلك تكليفه لا يطاق اما لاجل انه غافل عن احتمال ان يكون شخص يقتل من ذلك وعن احتمال ان يكون
فاصله من رتبة الاجتهاد واما لاجل انه جاهل بحقيقة الاجتهاد في الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه فالطفل في اول بلوغه
على الفرض الذي ذكرنا في تعيين اسبه وانه للرجوع اليه مثل هذا المقلد في تعيين مجتده واحسبوا انهم بالاجتهاد الذي
على الرجوع الى العلماء مثل مقبوله عن خطئه وعندها من قبل قوله نعم فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وبمثل
الحاكيات اصحاب الامتياز اذا كانوا يستلونها من غير ماخذ عالم ديننا كانوا يقولون عن زارة او بولس بن عبد الرحمن
مثلا لم يجزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم هم هو عن تقليد العالم المتابع له واهل العالم وامر بالرجوع الى
العاقل الزاهد نحو ذلك وقصة هذه كلها خطابات متعلقة من يفهم ذلك وينقطن له ويطلع على هذه المضامين
القائمين بها اهلنا من غير المنقطعين لا يريد ما بلغهم به في تلك النسخة للناس وابوهم وامهم فاجابهم هذه الخطابات
اول الكلام واما العارفين بذلك السمعون هذه الخطابات والمنقطنون لوجود هذه الخطابات واحكامها فيحصل
لهم التزلف في معتقدهم فيقولوا ايضا بانهم لو فرضوا في تحصيل ما يجب عليهم لكانوا معافين ولكن طاعا انهم طاعة
غير مقبولة احسبوا الاخرين بالاصل وصعوبة حصول العلم بالمجتهدين شرايطه وعدالتهم مع الاشكال في بعض
العدالة والكشف عنها والمثبت في الاطفال في اول البلوغ بل وللتشوا بل ولكتي في العوام وقصة انهم ان را
بذلك الغافل بالمرء او العاجز عن ذلك ما ذكر كما هو غالب الوجود في المذكورين من كونهم ذكروا والاصل في عصر
الحرج بل تكليفه بالاطاعة لعل على ذلك ولكن بره عليهم ان تخصيص ذلك بما كان موافقا لصلواته لنفسه
لا دليل عليه اذ هؤلاء ليس تكليفهم الا ما فهموه ولذلك لم يشترط في صحة صلواته المجتهدين موافقة صلواته لنفسه
ويظهر ما ذكرنا من عدم الفرق من بعض كلمات بعض هؤلاء ايضا كما سنشير اليه وان كان صريح كلام الحق في الازدواج
اعبارا بالموافقة لنفس الامر ما مع فرض النطق والامكان فلا يتم الاصل العلم بالاشغال الدقة وامكان التحصيل
لان العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل كما في المثال المشهور بتكليف المولى عبده بالعمل على الطوبى المأمور
ولا حرج فيه بوجوب سقوط التكليف احسبوا ايضا بان المأمور به هو نفس العبادة وكونها مأخوذة من الامام او
المجتهد غير داخل في حقيقة نفق حجة في الخارج يحصل الاشكال والاصل عدم مدخلية كونها مأخوذة منهم في جهة
العبادات وكلامهم هذا يقتضي كفاية ذلك وان علم بوجود المعرفة والتحصيل وفقر فيه واكتفى بظنه او بتقليد غيره
يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم وقد عيبت بعدم العلم به غير ذلك من الفعل اقول لا مناصر في خبر القبا
من قصد الامثال كما حقهنا سابقا في محله وهو المراد من قصد التقريب لا يصح قصد الامثال الا مع معرفة كون ذلك
الفعل هو ما امر به الامر فاذ لم يعرف ذلك تكليف بقصد به التقريب هذا هو الفارق بين الواجبات التوصلية كما
يتناه سابقا فان غير هؤلاء مجرد الموافقة وان كان المصلح على ما بوجوب التحصيل ومقتضى ذلك فهو باطل بعد
تحقق الامثال العرفي للزوم التجرى بالاطاعة والمعرفة ان مع العلم بوجوب التحصيل لا يفي الاطمئنان بظنه وتقليده
هو في الحقيقة ليس ينظر كما اشترنا سابقا والحاصل ان الامثال العرفي لا يحصل الا بقصد الامثال وقصد الامثال
بالفعل لا يتم الا بمعرفة ان الفعل هو نفس المأمور به والمعرفة ان لا يعلم ذلك لعلم بوجوب التحصيل وعدم علمه
ذلك هو المأمور به بل ولا الضم ايضا كما اشترنا ولو فرض حصوله فلا حجة فيه مع الاحتمال الظاهر كما اشترنا في
المجتهد اذا اجره عدل بوجود معارض لم يتر على المجتهد ويدل على ذلك ايضا فلو لم لا عمل الا بالنية واما

الوجه فيهم

وعدم الموافقة ان الرادع

الاعمال بالنيات وغيرها وان اعتبره بشرط ان لا ينفطن المكلف بجواب التخصيل ولا يحصل له العلم بذلك فحينئذ ان اعتبرا
الموافقة هنا لا دليل عليه لان التكليف بالموافقة يخرج تكليفه بالاطفاق فذلك ليس بتكليفه لا فكيف يطلب منه مع ان لا
مفهوم يحصل الموافقة بنفس الامر لا ينظم ان المراد منه هو حكم الله الوافى الذى لا يطلع عليه احد الا الله وما وافق راي المجتهد
الذى في ذلك البلد واحد المجتهد في الدليل على ذلك كله وما المتيقن والمتميز له وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة في
قايده فبذلك فعله في ذلك اللهم الا ان يثق الحكم بلزوم القضاء وعدمه فينبع ذلك راي المجتهد الذى يقبله بعد
بحكم باتفاق من الصلوة او لم يفت واستخرج بان الحكم بالقوات وعدم القوات تابع لكون المكلف حيا مكلفا في
ثم فاته وهو اول الكلام ولزوم القضاء على التام والتاسى انما خرج بدليل هو النص وما يوجب الفرق بان
القول بعدم جواز الترجيح بل مرجح ان تكون الخصوصية اظهره الصادق من الشارع مدخلية في كسب النفس وحصول
الفرق الذى هو المطلوب من المأمور به فمع الخالف لا يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند اطباء الادباء فحينئذ
مع ان تلك اظهره المحقق كما انه لا يجوز ان تقاسها بما عاينها على اطباء الادباء وان نفع خاصيتها بذلك فكان لا
خلو ما عرفت ضد الفرق الا مثال الذى هو من كبرياء هذا التركيب شرطا ومنع اشتراطه كبرياء كما يشهد به العرف
والعادة والعقل والتقليد ان يرد عليه انك ما تقول في مؤدى ظنون المجتهد في المسائل المختلف فيها هل التركيب واحد
في نفس الامر مختلف مجوز كلها بمقتضى تعدد الآراء او غير الموافق بدل عن الموافق كبدل الادوية فان كان واحدا
ما ذكرت على المجتهد ايضا وان كان مختلفا فبذلك عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره وما الدليل الذى يجوز ذلك في
ولم يجوز في غيره هل دليل جواز عمل المجتهد بل هو جواز تقليد غيره باياه الا لزوم تكليفه بالاطفاق لولا ذلك
اقر موجود في غير المقصود الجاهل الغافل ايضا كما يتناه مع ان شبه الفرق قد يكون فيه كل من الذى علم وجوب التخصيل
واكتفى بنظره المعلوم بل هو رافق وموافق للواقع وبالحجزة الفرق بين الموافق للواقع وغيره في الثواب العقاب
والمدح والذم وغيره خلاف طريفة العدل كما اشار اليه بعض المحققين لان احدا بالاصل لا يوجب غيره الا
ان حصل في الوقت والآخر في غير الوقت فلا يخلو اما ان يستحق العقاب ولم يستحق اصلا او يستحق احد ما دون
وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون لعلم الانسان بالما مور به على وجهه وعلى الثاني يلزم
الواجب المطلوب من كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب لجرى الكلام في واحد واحد من الصلوة ويقضى كل ما الى
ارتفاع جل التكليف هذه مفسدة واضحة لا يشرع لاحد الاجراء عليه ومعلوم فساد ضرره وعلى الثالث يلزم
خلاف العدل لا شوا مما في الحركات الاخبارية الموجبة للمدح والذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه لغير
من الاتفاق من غير ان يكون لاحد منها فيجب مراعاة العمل والتسعى فيجب مدخلية الاتفاق الخارج عن المقصد في
استحقاق المدح والذم مما عدم بنيانه ليهان وعليه اطباء العدل في كل زمان اقول ولا بد من جعل كل
المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة بشرطها واركانها بحيث يحصل له القطع واليقين مع التفصيل في
القائل فلا بد ان يخالف فيه الشئ الثاني واجاب بعض الافاضل باخبار الشئ الثاني لو كان غافلا عن وجوب
مراعاة الوقت وجاهلا بوجوب معرفة الصلوة بشرطها واركانها بحيث يحصل له القطع واليقين وانما مع فرض
العلم بوجوب المعرفة المذكورة فقال ان الذى فعل في الوقت مع غافب على ترك التسعى على ترك الصلوة لا شأن له
وليس التخصيل والمعرفة من شرطها بل هو واجب عليه وانما الآخر في غافب على ترك التسعى وعلى عدم الايمان
لعلمه بان يجب عليه التسعى ليعلم الشرط ويأبى بالصلوة النافذة في التسعى واسم جهله فلم يأت بها مطابقة

للواقع ورفع لزوم كون الامر لا تقا في مورد المدح او الذم باننا نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشئ عن
 العلم ولم نقل بان الذي فعل في الوقت مستحق للمدح بفعله في الوقت بل نقول بان لا عقاب عليه لتركه مراعاة الوقت
 من جهة جهلها ولا ملازمة بين كون شيء غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للممدوح منه بان يكون
 كل من لم يستحق المدح عليه كما في ترك الزنا لعينه الله تعالى الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المستحق فيه اقل ثوابا
 من العالم الذي يراعي الوقت وصلى فيه لان الثاني يقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد اقول وفيه
 ما فيه مما يظهر من التامل بما تقدم ان هذا بعضه يخرج عن قواعد العدل فان الاول لم يصد منه شيء ازديت
 وتوقع فعله في الوقت انفاقا وفي الباقي من اذنب العذاب عن احدا ما دون الاخر خرج من العدل وكنا
 نحصول المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون الاخر مع ان خلو الطاعة عن التبحر واستحقاق المدح انهم غير
 متعبدون وبما سبه ترك الزنا فباس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصلات بخلاف فعل الصلوة في الوقت
 وقد اجبوا ايضا بالاجابة الدالة على دفع الكلفة والعقاب عما لا تعلم مثل قولهم نعم ما حجب الله علمه عن العباد فهو
 موضوع عنهم وقولهم نعم من علم ما علم كفي ما لم يعلم وقوله نعم وضع عن ائمة تسعة اشياء وعقدتها ما لا يعلمون
 ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار فيما جملوه اجمالا ونفصيلا ولم ينقطعوا الوجوب بعينه وعقلوا
 عنه بعد التفتيش ايضا واضمح وسلم لا اعتبار بعينه واما فيما علم اجمالا وجوب المعصية فيه وحصل احكام
 بوجوب الطلب بالنسبة الى بعض ما لا تعلم فلا يصدق مدلولها المحصول العلم في الجملة وان لم يكن تفصيلا ولذا
 ترى الفقهاء لا يثبتون بعموم هذه الاخبار بعد قولهم بالعمل باصل البراءة والعمل باصل البراءة عند
 بالتفحص عن الادلة بقدر الواسع ومع حصول الظن بعدمها فيعملون بمقتضاها المحصول العلم الاجمالي لهم باخلا
 الادلة ونفاضا واشتغال الذمة بشئ غير متبين والحاصل ان بعد حصول العلم الاجمالي بالنقض بوجوب
 تحصيل المعصية بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل بما لم يحصل ما لم يثبت اليه التقين بحيث لم يبق له نزول في
 الامر ويبدل على ذلك ايضا روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي عبد الله عن ابي عبد الله قال سئل
 عن امرأة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول معها معاملة المصطفى هي فيه بفضل الله و
 اليها فان عليها ما على الزاني المحسن الرجوع الى ان قال فقلت فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال البس في رجب
 قلت بل قال خامس امرأة اليوم نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المرأة المسلمة لا تجل ان تزوج زوجين قال ولوان المرأة
 اذا جرت فان لها دارا وجعلت لك فعلت حرام ولم يفرع عليها الحد والعتق والحد وكذا في الكافة وايضا
 الحسن لا يبرهن من حاشم عن ابي ايوب عن ابي عبد الله الكاشي قال سئل ابا جعفر عن امرأة تزوجت في عدتها قال ان كانت
 تزوجت في عدتها طلاقا تزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجوع وان كان تزوجت في عدتها ليس له رجوعها عليها
 فان عليها حدا الزاني الى ان قال قلت رايت ان كان ذلك منها يجملها قال فقال ما من امرأة اليوم من نساء
 المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاقا وموتة لم تكن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت فان كانت تعلم ان
 عليها عدة ولا تدركه هي فقال اذا علمت ان عليها العدة لم يفرع منها التحريم فقتل حتى تعلم وهكذا ايضا في الكافي في المعصية
 وما رواه المشايخ الثلاثة في كتبهم وسند بعضها معتبر بالمصادق ان رجلا جاء اليه فقال له ان لي جيرة فها هم جوار
 بعينين ويضربون بالعود فترجعت المنهج فاطيل الجليس استأعانه منهن فقال له لا تفعل فقال والله ما هو
 ابشر رجلا انما هو سمع اسمع باذني فقال الصادق اننا ما سمعنا الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل
 مما بين ايدي الله

العاقبة على ما ينبغي

توفي

اولئك كان عنه مسئولا وقال الرجل كاني لم اسمع هذه الاية من كتاب الله عز وجل من عرق ولا عجي لا جرم اني قد ذكرتها في
استغفر الله فقال له الصادق ثم فاعمل غسل وصل ما بد لك فلفد كنت مفيا على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو كنت
على ذلك استغفر الله واستغفر الله من كل ما بكرة فانه لا بكرة الا البنية دعه لا هله فان لكل املا الى غيره لك من الا
مثل ما دل على انه لا ينفع الطاعة الا بولا لله ولا الله وبان يكون جميع اعماله بذكر الله ومثل ما ورد انه لا عمل الا بالحق
المعرفة وبالعلم وباصابة السنة وبوقاية الخلل ان العضاة اربعة والتايج منها واحد والباقي في النار فان هذه الا
تدل على ان العلم الاجمالي كاف في التكليف بالتفصيل وتاركه معذب والراي بالخبر لا يخبرنا بالدلالة الى العمل على حسب فهم
التكليف وكما صابرة السنة والامتنع بكليف الا بطن لو اريد لك على سبيل العمود ولزم بكليف الا بطن في الغا
والجاهل راسا هو المختص لكل ما يمكن ان يستدل به من العمومات والاطلاقا لو سلم عموم ما ورد لا لانه لان الظن لا يبر
القطعي والاحتياط ايضا برهان مثل ما ورد في حكاية عارته اصابه جناية فتعلق في الثراب فقال له رسول الله كذا
يترغ الحمار الا صنعت كذا فعلم التهم ومثل ما ورد في حكاية براء بن مفرج حيث نطقت له الماء وصاحبها بعد ما مع
لم يأخذه من الشارع ونحو ذلك وقبلة ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولا يدين فادبها الخلفاء الذين
القطعي فبين يتمكن من التحصيل ونقض بوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل للتقدم والتوخي على عارها يرجع الى
نفسه في عدم السؤال حتى يفعل صححا وان فرض ان عارها كان جاهلا يلزم السؤال وفان لا عن حقيقة الحال وعارها
من العلم بالتفصيل الاجمال فالرواية دليل على جواز عدم نظرية ومخرج لا تخشى عن منع ان استعمال هذا اللفظ وما في
شاي في العرف في اذنه بيان ما هو محقق بان يفعل الا فلا معنى للتقدم والتوخي على الجاهل والغافل واما الحكماء
فيظهر الجواب عنها بل حقيقة ذلك فان اتفاق مطابقة ورود الشرع على مقتضى ضلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل الذي
وجود المصلحة فيه وان كان مقصودهم من تلك التظهير لا التظهير الشرعي وان ظنهم انهم الى هذا الاختيار باعتبار
حكم الله مع عدم نقصهم في تحصيل المعرفة فصار واحدا وجب هذا الفعل لمطابقة المصلحة الواقعة وكان بطلان
ايضا لو استدلك بمثل ما رواه الكليني في الكافي عن عبد الله بن عطاء قال قلت لابي جعفر عجلان من اهل الكوفة اخانا
فعل لما نبت ان امر المؤمنين في خبر واحد منها وابي الاخر على سبيل الذي تراء وتدل الاخر فقال ما الذي تراء انجيل
معرفة في خبر واحد انما لم يثبت رجل يحجل الى الجنة فان الظاهر ان الذي لم يثبت كان جاهلا بوجوب المعرفة وجوب
الجنة انما عن معرفة في ذلك لعدم نظرية وقد ذكره الفاعل ان الثواب العقاب على الفعل والتارك انما ينفع العلم والجهل
عدم التقصير فيكون من قلدهم هو اهل التظهير الاحكام الشرعية معا بما تاو ما مطم شطط من الحكم
ومدعي لك اما لا بد من القول بجواز تكليف الغافل او دعوى عدم امكان حصول هذا الفرد اما الاول فلا خفاء
بفضل الاشاعرة مع نفيهم للفتي العقلي لم يجوزوه واما الثاني فنرجع الى الشارع في الصغرى نحن نتكلم على فرض
بثبوتها فلا يخفى علينا مع ان هذه الدعوى شبه الكاذبة اذ نحن نشاهد الفضلاء القبول والمجاهدين في القول
المنقول ربما غفلوا عما يلزمهم معرفة في الفروع والاصول فضلا عن الاطفال والفتوان وضعفاء العقول وكثيرا
ما راينا الصالحين الذين ليس همهم الا معرفة الدين وتحصيل الشرايع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والتمسك
في ابواب العرفاء والمسئلة عن مسائل صلواتهم وطهاراتهم وصيامهم ثم ظهر لهم انهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو
واجب ان عباد الله وكانوا يعلمون بشئ من احكامها على سبيل ظنهم بخصه من دون اخذ من العالم لاجل عدم نظرتهم
وغفلت عن حقيقة الحال وربما كان مخالفا لراي مجتهد ايقن فكيف يدعي عدم تحقق فرض الغفلة انهم لا يمكن

بكفر منكر الضرر بان اذا امكن في حقه الشبهة فاذ جوزنا الشبهة في الضرر بان فكيف يجوز العقل في النظر بان و
 الامور الخفية نعم العقل في الامور العامة البلوى من زوال الشريعة وخالط اهلها بعد ما اذا تبين عليه مضافا
 ان عموم البلوى تنبيه اخر كما اشير اليه في الروايات مثل صحيح ابن عبيد ورواية زيد الكاشي في المقدمات فان امرأة
 عليها التبرع بعد الطلاق في زمان مجهول لها مقداره حتى تخل زوج اخر فكيف يجوز لها التزوج باعذارها التي لا تعرف
 مقدار الزمان بل يحجب عليها السؤال بحصول العلم لها بالتكليف على الاجمال ولو فرض وجود امرأة لم يفرج سمع الزو
 العدة فلا ريب انها معدودة وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب ان كثرة الاطفال في ارباب البلوغ وكثير من
 كثير السنون والعموم في غالب احكامهم يلحسون بالستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل قد
 عرفنا ان العقل يحصل للعلماء والفضلاء ايضا فالتراع بين مشهور علماءنا والحق الا بدليل موافقة لا بد ان يكون
 فيه حصول العلم بالاجمال ونفطن لوجوب التخصيص لكن قصر في تحصيله وعمل بمقتضيه ما قاله من لم يكن اهلا للصنوي
 وحقيقا بالتقليد وبطنة وكذلك شرطه موافقة الواقع وقد عرف التخصيص لا تليس كما قالوه فتم ان قلت ان ما
 ذكرته وجوبه لا يورث بالعرف في النكاح انكر الا للتقصير في القواعد عن التخصيص مع علمه بوجوب المعرفة فلا يحجب
 الغافلين عن الاعمال الشبهة ولا امرهم بالعبادات الصحيحة فينتفي فائدة بحث الرسل وانزال الكتب قلت ما ذكرته بعينه
 شبهة في رد على الله في اصل بحث الانبياء وانزال الكتب فاسبغ احكام وحلها ان هذه الاحكام والآداب الاعمال لها
 وثبات وخواصها يتكامل نفس الانسان ويحصل له سببها لها فربما خالف الممان ولطف الله نعم يقتضي ابلاغ ذلك
 بحسب مع عباده ومقتضى طاعتهم الا ترى ان الانبياء لم يقدروا في زمان بعثهم على تبليغ جميع الاحكام الى جميع اهل
 العالم وخصوصا المكلفين في كل واحد من البلاد وحكمته نعم اقتضى تبليغ ذلك وتبليغه مندرجا من لم يكمل عليه
 الحجج ولم يتضح له الحجج منهم في زمانهم فلا سبيل للمواخاة عليهم ومن فرع سمعته شيء من ذلك فيجب عليه التخصيص
 بمقدار يصل منه الى وجوبه ويكتفي بمقدار يبلغ فطنته الى كفايته ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبي او من يقوم مقامه
 على عقله خصوص شخص عما جاء به الخلق للارشاد والتعليم فيجب عليه تبليغه وارشاده فكذلك الامر من المعتبر في
 التاهون عن المنكر يحجب عليهم تبليغه هؤلاء وارشادهم طريق الحق لانه هو مقتضى اللطف لا يستلزم ذلك كون تلك
 الطريق وسلوك غير ما يقتضي جهاده وبذلك جهوده معصيته حتى يكون رده عن باب الله عن المنكر والحاصل ان
 مقتضى اللطف تبليغ العمل الذي له خاصية واثريته لتخصيص الكمال وما يجعل ذلك المكلف بمقتضى سعده وان لم يكن
 عليه مواخاة لكن لا يترتب على عمله الا الذي يترتب على العمل الصحيح الموافق لارادة الشارع وان كان لا يخلو عن اثره
 ثوابا بل لا يلزم الحجب في الجور والفرق بين من ياتي بالعمل على حدوده ومن لا ياتي بهما حدوده مع اشترائهما في
 عدم التخصيص التخصيص لا يوجب الظلم والحجب بل انما يوجب الحجب والظلم ان قلنا نخلو عمل النافض عن الاجراءات
 لا نقول به وينتهي الكلام في هذا في الغالب في تفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعداد وتفاوت
 الاجراءات لا يوجب ظما ولا فلا بد ان لا يتفاوت حال المعصوم من حال مؤمن لم يقتصر في تحصيل واجباته بحقيقة
 وهو كما ترى في تفصيل هذا الكلام محل آخر وينتهي الكلام فيه الى الخوض في مسائل القدر وهو منه عند وما
 يتعلق من المسئلة بما نحن فيه فالمقصود منه واضح هذا الكلام في الثواب والعقاب اما الكلام في الاعادة والفضاء
 مسئلة فتنبيهنا على الكلام في مسئلة اصولية ويظهر لك حقيقة الحال فيه بما يتناه في مسئلة ان الامر يقتضي الاجر
 ومسئلة ان الفضاء ليس تابع للاداء وقد عرفنا ان الحق ان الفضاء انما يتبع بدليل جديد فكما لم يتبع بدليل

على الوجوب في الأصل عليه والذي يمكن أن يصير قاعدة في المقام مع قطع النظر عن الأدلة المختصة بالمقامات الخاصة هـ
 ما ورد في صحيح زرارة عن الباقر ومضى ما ذكرت صلوته فأنك صليتها ولكن الاشكال فيهم معنى الفوات وفي المنقبة
 بين مثل المجنون وفاذا الطهور والحائض والناسي التائب يجب حكم على بعضها بالفضاء دون البعض وقد يفرق بين
 الشرط وجود المانع بعدم الفوت عن المجنون مثلاً لعدم الشرط فلم يتعلق به شيء حتى يصدق في الفوات وكان فائداً
 الطهور على القول به بخلاف التائب والناسي فان التوم والتائب مانعان والشرط غير مقصور وهو التكليف هو تكلف
 واضح إذ ليس كون التوم مانعاً مثلاً باوياً من كون البقطة شرطاً وليس انساب سقوط التكليف في فقدان الشرط باوياً
 من انسابه الى وجود المانع فكما ان الحائض يمكن ان يكون سقوط صلوته لاجل عدم الطهارة فيمكن ان يكون لاجل وجود
 المحض فالاولى الرجوع الى الفهم العرفي وان اطلاق الفوات في العرف ينزل على ان شيء فائداً في الاطلاق فيحكم بالفضاء
 وما ثبت عدمه وما شاك فيه فلا يثبت الفضاء لا يقال لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام الشرعية فان المدار في الاطلاق
 والامثال على الظنون كما يحكم به العقل والعادة فكما يحسن بل يحكي السافر طيبة السفر والملك في العدة واخذ السلاح
 احتمال الفوت قبل الاحتياج الى الاشغال فكذلك الصحيح السالم العاقل المنطق التقي لله للعبادة قبل الوفاء فمن كان في
 نظر اهل العرف من المستعدين لتعلق التكليف ثم فاقص اطلاق الفوات عليه كالتائب والناسي في الصلوة فخلت
 والمجنون وكذلك يفرق في العرف للتاجر المالك للقيمة الطالب للامتناع اذا منع من سفره فاقص منه هذا الترخيص بخلاف
 القصة الذي لا شيء له فترجع الى ما نحن فيه ونقول ان المكلف الذي استغفر له على طاعة وعلم ان تكليفه ليس الا ذلك
 كان بحيث طعن به من دون نزول فيكون ذلك تكليفه واذا انى به على ما فهمه فخرج عن عهده تكليفه ولم يفت منه ما كان
 مكلفاً به عرفاً فما الدليل على وجوب الفضاء خارج الوفاء كما ان المجتهد والمقلد اذا ظهر لها بعد الوفاء خطأ فقام
 في الوفاء بحسب ظنهما وكان ان عدم مطابقة الواقع لا يضرهما فلا يضرهما الجاهل البصر واما الاعادة فلا يظهر فيها ايضاً
 العدم لان الامر يقتضي الاجراء وكان مما موراً بما فعل وقد فعل والعول بالثمة ما موراً بذلك مادام متصفاً بصفة العمل
 فهو عموماً خالف الدليل بل الامر مطلق والامثال يحصل بالثمة هذا واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما هو في الواجبات و
 التحثا والمباحات نحوها ومهمة العبادات وكيفيةها واما الصفة والفضا المترتبة على العاملات والاسباب الشرعية
 كالغفود والنجابات ونحو ذلك فنقول بترتيب الآثار على الاسباب ان لم يكن المكلف عالماً بترتيبها ولا يثبت ان الترتيب
 بالعلم بان الشارع رتب هذا على ذلك ومردنا بالواجبات والتحثا انهم خبر التوصلات والاقا لواجبات التوصلية
 انهم لا يضر في ترتيب الآثار عليها كونهما عن الشارع فعلك بالناقل في مواضع السئلة والتميز والله الموفق
 واعلم ان الكلام في هذه المسئلة بالنظر الى العاقل والجاهل الغير المعصية يظهر ثم في وجوب الاستغفار وعدمه وروى
 الفضاء واما بالنسبة الى الباحثين عنها فمسئلة علمية لا علمية نعم بترتيب التبيين في التبيين والارشاد
 واما تفصيل الكلام في المقام الثاني فهو ان المشهور جواز الجزئية في الاجتهاد ومنع جماعة والمراد بالجزئية عالم حصل
 ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط محجب علمه وموجب ظنه وان لم يكن مكان في نفس الامر بان يكون قادراً على
 استخراج برهنة من الاحكام من المأخذ فقط مثل ان يحصل بتدبيره ان الاخبار والدلالة على احكام مسائل الوضوء او مطلق
 الطهارة او الصلوة ايضاً هي التي علم عليها وعلم اجالا ان لا معارض لها في الاخبار والدلالة على احكام المناكح والنفقة
 والحقوق والديان وعلم ان باب الاحكام في هذه المسئلة انما هي التي علمها ولا معارض لها وكان عمل
 مواقع الخلاف والوفاء في المسئلة بالتبع فكيف تقوم في مظان هذه المسائل وكان بما يعلم الامول وطبيعة

وعدده

الاستدلال يرجع ذلك الى تجريئ الملكة والافتداد بالملك والافتداد بالان للزيادة والتقضا محبة الاضار والالا
اولى تجريئ المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سلفه وطبيعته ملائمة له من المسائل دون بعض فيكون له
ملكه هذا البعض دون الآخر كما ان الانسان قد يكون له سلفه فم المعقولات دون المنقولات وسلفه نظر الشجر
دون الرسائل والخطبات بالعكس الغالب الوقوع في الفقه هو المعنى الاول والغالب فيه مدخله الانس والمزاولة ^{الطوق}
والكمال ولذا يحصل في ذلك غالباً في ابل بلوغ مرتبة الاجتهاد واما تجريئ الاجتهاد بمعنى ان يكون فدا جهته في بعض
المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس بمعنى التجري في شئ من المحال عادة ان يوجد عالم اجتهاد في جميع المسائل بل
هو محال عقلاً اذ المسائل الفقهية غير متناهية وهي تنجد كل يوم وساعة والحق ان النزاع في امكان التجري وتخففه
بالمعنى الذي ذكرنا وضع ذلك مستنداً بان القوة الاستنباطية لا يتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض فلا قوة
الجميع لشبه المكابرة فنقتصر المقام على الكلام في النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه والافوى جوازه واجتهاد
على الجواز باننا اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساء في المجتهدين في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا ممد
لغيرها فكما جاز ذلك الاجتهاد فيها فكذلك هذا واعرض بان كل ما يفيد جملة يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل
ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة
ظنه وعدم تعلق غيره بها واعرض انهم بان ذلك قياس غير جائز لعدم التقى بالعلية ولا القطع بان العلية هي الفتى
على الاستنباط او وجود المدارك لاحمال كوفها هي الفتى الكاملة بل هو اوجب الى الاعتبار وكوفها بعد من الخطاه
وردد بان العلية هي الضرورة والاضحاج لسد باب العلم واجيب عنه بانه لا ضرورة مع وجود ظن المجتهدين المطلق انهم
الاصل حرفة العمل بالنظر خرج عنه ظن المجتهدين المطلق بالاجماع وبقي الباقي اقول تجزى الاستدلال بنظر بعد
الناسل فيما يتناهى في اجمال المقال وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد ان ساد بالعلم بالاحكام الشرعية على
العالم الممارس لمدارك الاحكام لا مناصر له عن العمل بالنظر الحاصل من تلك المدارك فكما ان المجتهدين المطلق يحمل
لذلك فكذلك هذا قال الاستدلال لان الدليل العقلي القائم على عمل المجتهدين المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه وعرضه العمل
بالظن مظهر بل انظر من دلة حرفة الظن في اصول الدين سلمنا كنه حرام مع امكان العلم لا مع استداره فوكم ان
الضرورة بتقدرب قدرها وهي ترتفع بظن المجتهدين المطلق فلتا هو انهم ظن فواجه الترجيح فوكم ان العمل به
اجماعي وهو المختص فلتا الاجماع على اى قدر وعلى اى حال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهدين في الكل له عرض
عرض بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد من المجتهدين في الكل هنا مقابل المتجزي وهو انهم على اقسام منهم
من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم من وسطون وكل من ارباب هذه
الطرائق يخطى الآخر واخيراً هذه الطرائق ايضا مسئلة اجتهاد بظنه فابن الجمع عليه لفظي المقابل للظن
واعبار العطفية من جهة كونه اجتهاداً في الكل لا يفيد مع كونه ظناً بحسب الطريقة فيبقى افراد المجتهدين المطلق انهم
الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهدين في الكل اقوى قلت لا ثم وجوب ما بعد الاقوى لا قبله ثم رجوع احد
المجتهدين المطلقين ان كان ظن احد ما اضعف الى الآخر سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي بما فيه اقوى من الظن الاجمال
فانهم المجتهدين المطلقين وبسائر هذا كله مع ان الكلام في تخلف المتجزي لا بد للمتجزي هو ان يعرف تخلفه فاعبنا
الظن لا بلا حظ الا بالنسبة اليه نفسه فاذا حصل لظن بان هذا الحكم كنه في الواقع فهو لا يجامع حصول الظن له
بان الحكم كما فيه المجتهدين في الكل حتى يواحد ما اضعف عنده والآخر اقوى فتح حصول الظن له بما فيه بصير ظن المجتهدين

المطلق

بخطي

هذا هو الحق لا ريب فيه ولا شبهة في ذلك ولا كلام في ذلك بل في تكليف المخبري وان ارد ان يرد ان كثره الا

في الكل المخالفه ولما عند ولو فرض عند احتمال ان يكون لكل قوة الجهد في الكل مدخله في فهم المسئلة ليس في
موجوده عند فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المقروض والقول بان فهم الجهد في الكل بعد من الخطا
نفس الامر عن فهم المخبري ان يرد منه بالتبني الى مجموع المسائل فهو كذا ولا كلام لنا فيه وان ارد بالتبني الى ما فرض
كون المخبري منفلا فيه يحيط بجميع مداركه فكل مع ان الكلام ليس في ذلك بل في تكليف المخبري وان ارد ان يرد ان كثره الا
على قوة المطلق من جهة الغلبة بوجوب ترجيح نظريته على نظرية المخبري فهو كلام اخر لا يتغير بين المطلقين المتفانين
في العلم فكيف المخبري المطلق ولا دخل له بما يخبر به مع اننا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكل التكليف ايضا حرام
فاذا انضم جواز عمل المخبري بنظره فكيف جوزه له التكليف مع ان التكليف ايضا ظن فان قلتم ان الاجماع دفع على جواز
تقليد الجهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المخبري بنظره فكل الاجماع قد عرف محله في الجهد المطلق والاشكال فيه
سلبنا لكن الاجماع على وجوب تقليد حتى على المخبري ايضا اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز المخبري فعلى
الامر بشاؤنا الاحتمالين لا مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضيه جواز المخبري احتمال وجوب التوقف والاحتمال ضعيف
لادليل عليه واذا ثبت الجواز بطل النع وان لم يثبت التعيين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضا ويؤيد التعيين
انه ترك التقليد وان اخذ من المدارك نفسها مما يمكن وموافقة العوفا وجوب العمل بالابان والاحبار وغيره
ذلك ويدل على جواز المخبري ايضا مشهوره اني خديجة عن الصادق حيث قال انظر الى رجل منكم يعلم شيئا من فضائلنا
فاجعلوه بينكم فاضيا فاني قد جعلته فاضيا فحقا كوا اليه واعرض عن عليه ما حاصله ان العلم بشئ من الفضائل انما
به ما يشتمل الظن المعلوم المحجة فالمنكر للمخبري بدعي انه لا يحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل فالعلم بشئ من
لانفك عن الجهد المطلق وان ارد به العلم المحقق فوضع التراجع انما هو ظن المخبري لا علم فوكا ويمكن دفع ذلك
بان اصحابنا رضوان الله عليهم اسندوا بمقبولة عن ابن خنظلة على جواز عمل الجهد المطلق بنظره والظاهر ان الجهد
فيها انظر الى من كان منكم قد روي حديثا ونظره في حالنا وحرمانا وعرفا حكمانا فاضوا به حكمانا قد جعلته
عليكم حاكما الحديث فقولوا لا ان ظاهرا روايتين هو العلم والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا بالخاصين لكن
الغائبين مشركون معهم في اصل التكليف فاذ لم يكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم المحقق فكيف
بالظان من جهة استنفاع الوسع في الادلة المعهودة فكما ان لظان جميع الاحكام من جهة استنفاع وسعة في جميع
ادلتها بمقام العالم بها كما في مقبولة خنظلة فكذلك لظان ببعض الاحكام من جهة استنفاع وسعة في ذلك ليعين
بمقام العالم بذلك البعض المذكور في رواية ابن خديجة فان قلت ذلك لظن ثبت حجة بالاجماع بمقام
العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصل حرفة العمل بالظن وقد مر الكلام فيه
هنا في الاستدلال بالرواية وانما نقول يمكن ان يثبت انه يظهر من التامل في سائر الامور واصحابهم وطريقه رواية الاخبار
يخبرهم ثم رجوع الناس الى اصحابهم ورضاهم لا اصحابهم في الاحكام يخرج انهم علموهم طريق الجمع بين مختلفات الاحاد
واستخراجهم الفرع عن الاصول مع انهم ليسوا بمصومين عن الخطاء والنسب والاشباه انهم كانوا اراصين بعلمهم
الحاصلة من تلك الطرائق ودعواهم بعد جميع ذلك كانوا فاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخطاء مجازفة من
فعله هذا فيمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على شمل الظن فيتم ذلك لرواية ابن خديجة على المخبري في الاجتهاد والقول
بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الامور والموجودين في زمان الغيبة غشاسما والاضطرار في هذا الزمان الى العمل
بالظن استلزام حصول العلم فيه بعد احتج المانعون بوجوبه ولا لزوم الدور ورواه على وجوه تذكر بعضها فتمتها

هذا هو الحق لا ريب فيه ولا شبهة في ذلك ولا كلام في ذلك بل في تكليف المخبري وان ارد ان يرد ان كثره الا
نفس الامر عن فهم المخبري ان يرد منه بالتبني الى مجموع المسائل فهو كذا ولا كلام لنا فيه وان ارد بالتبني الى ما فرض
كون المخبري منفلا فيه يحيط بجميع مداركه فكل مع ان الكلام ليس في ذلك بل في تكليف المخبري وان ارد ان يرد ان كثره الا
على قوة المطلق من جهة الغلبة بوجوب ترجيح نظريته على نظرية المخبري فهو كلام اخر لا يتغير بين المطلقين المتفانين
في العلم فكيف المخبري المطلق ولا دخل له بما يخبر به مع اننا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكل التكليف ايضا حرام
فاذا انضم جواز عمل المخبري بنظره فكيف جوزه له التكليف مع ان التكليف ايضا ظن فان قلتم ان الاجماع دفع على جواز
تقليد الجهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المخبري بنظره فكل الاجماع قد عرف محله في الجهد المطلق والاشكال فيه
سلبنا لكن الاجماع على وجوب تقليد حتى على المخبري ايضا اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز المخبري فعلى
الامر بشاؤنا الاحتمالين لا مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضيه جواز المخبري احتمال وجوب التوقف والاحتمال ضعيف
لادليل عليه واذا ثبت الجواز بطل النع وان لم يثبت التعيين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضا ويؤيد التعيين
انه ترك التقليد وان اخذ من المدارك نفسها مما يمكن وموافقة العوفا وجوب العمل بالابان والاحبار وغيره
ذلك ويدل على جواز المخبري ايضا مشهوره اني خديجة عن الصادق حيث قال انظر الى رجل منكم يعلم شيئا من فضائلنا
فاجعلوه بينكم فاضيا فاني قد جعلته فاضيا فحقا كوا اليه واعرض عن عليه ما حاصله ان العلم بشئ من الفضائل انما
به ما يشتمل الظن المعلوم المحجة فالمنكر للمخبري بدعي انه لا يحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل فالعلم بشئ من
لانفك عن الجهد المطلق وان ارد به العلم المحقق فوضع التراجع انما هو ظن المخبري لا علم فوكا ويمكن دفع ذلك
بان اصحابنا رضوان الله عليهم اسندوا بمقبولة عن ابن خنظلة على جواز عمل الجهد المطلق بنظره والظاهر ان الجهد
فيها انظر الى من كان منكم قد روي حديثا ونظره في حالنا وحرمانا وعرفا حكمانا فاضوا به حكمانا قد جعلته
عليكم حاكما الحديث فقولوا لا ان ظاهرا روايتين هو العلم والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا بالخاصين لكن
الغائبين مشركون معهم في اصل التكليف فاذ لم يكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم المحقق فكيف
بالظان من جهة استنفاع الوسع في الادلة المعهودة فكما ان لظان جميع الاحكام من جهة استنفاع وسعة في جميع
ادلتها بمقام العالم بها كما في مقبولة خنظلة فكذلك لظان ببعض الاحكام من جهة استنفاع وسعة في ذلك ليعين
بمقام العالم بذلك البعض المذكور في رواية ابن خديجة فان قلت ذلك لظن ثبت حجة بالاجماع بمقام
العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصل حرفة العمل بالظن وقد مر الكلام فيه
هنا في الاستدلال بالرواية وانما نقول يمكن ان يثبت انه يظهر من التامل في سائر الامور واصحابهم وطريقه رواية الاخبار
يخبرهم ثم رجوع الناس الى اصحابهم ورضاهم لا اصحابهم في الاحكام يخرج انهم علموهم طريق الجمع بين مختلفات الاحاد
واستخراجهم الفرع عن الاصول مع انهم ليسوا بمصومين عن الخطاء والنسب والاشباه انهم كانوا اراصين بعلمهم
الحاصلة من تلك الطرائق ودعواهم بعد جميع ذلك كانوا فاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخطاء مجازفة من
فعله هذا فيمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على شمل الظن فيتم ذلك لرواية ابن خديجة على المخبري في الاجتهاد والقول
بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الامور والموجودين في زمان الغيبة غشاسما والاضطرار في هذا الزمان الى العمل
بالظن استلزام حصول العلم فيه بعد احتج المانعون بوجوبه ولا لزوم الدور ورواه على وجوه تذكر بعضها فتمتها

لا

ان صحة الجهاد النجزي في المسائل موقوف على صحة اجتهاده في جواز النجزي في هذه المسئلة اعني جواز النجزي
موقوف على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا من المسائل المجتهدين فيها ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان
مكافئ لفتوى غيره من المجتهدين في هذا الحاف والمجتهدين بالذات وان كان كافيا بالمجتهدين بالعرض
فيه ان محل النزاع جواز اجتهاد النجزي في المسائل الفرعية فنقول جواز اجتهاد النجزي في المسائل الفقهية موقوف على
اجتهاده في مسئلة جواز النجزي في الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسئلة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية
بل هو قائم بوقف على صحة دليله الذي اسند به في اثبات هذه المسئلة الاصولية واجتهاده الحاصل بهذا الاسناد
ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية بل اجتهاد منه في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحققين الهائين
وعنه وجه ان مناط الاستدلال بها هو العقل واستقلال العقل في ادراك كل مسئلة بدون ملاحظة مسئلة اخرى
بحسب خبر بعد المعارض مما لا يمكن انكاره نظرا لاجتهاد في المسائل الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون النجزي منجريا في الاصول
وانما يتم ح اطلافي النجزي اذ الاحتجاج بمسائل الاصول والفرع وجعلنا مسئلة جواز الاجتهاد في النجزي جزء من مجموع
وانت جبري لا ملازمة بين النجزي في الفرع والنجزي في الاصول فانما نقر من كون مجتهدا في جميع مسائل الاصول فنقر
اولا علم الاصول علما مستقلا ونثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه موقفا على معرفة اشياء اخرى
فهذا العلم يمكن اعتداله على اجتهاد في جميع مسائلها مع كون مجتهدا في جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان
جواز النجزي في الفرع موقوف على صحة اجتهاده في مسئلة جواز النجزي في الفرع وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوف
على صحة الاجتهاد في هذه المسئلة الاصولية سواء كان منجريا في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور وانت
جبري بان نظره ما ذكره المانع محري في المجتهد المطلق ايضا فانما نقول جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده
مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسئلة ايضا يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا
مسئلة من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية والاصولية فنوقف على
اجتهاده في الفرع على جواز اجتهاده في مسئلة الاصول اعني اجتهاده في جواز الاجتهاد لا يستلزم الدور ودفع
بان ذلك ثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما يتبين من كون دليله ايضا ظاهرا في اكثر افراده نعم يمكن ذلك في اثبات
اصول الدين بان يثبت وجود الصانع بما ثبت بحكم العقل ومجتهد حكم العقل بثبت الضرورة فامل ومهما
ان اعتماد النجزي على ظنه بدليل الظن في العمل بالظن بان نقول اعتماد النجزي بظنه الحاصل من اجتهاده
المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في مسئلة جواز النجزي يظهر جوابه تمامه جواز الاجتهاد في
جواز النجزي في المسائل الاصولية الثانية صحها بدليل ويتوقف احد الظن على الظن الاخر ليس بدور ولا يفر هذا
الاستدلال على جبر لزوم التسلسل وجواب ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل في المسئلة الاصولية ولا مناص عن
العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانها انما هي القطع وهو استدلال بالعلم وانقطاع السبيل الى الظن ومنها ان علم
النجزي بصحة عمله على ظنه والدليل الظن الدال على مساواة المجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد النجزي
هذا موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه وان شئت بدلت العلم بالظن وصحة الدليل الظن في المقدمة الاولى ان كان
عقفا لنفسه بالظن وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز النجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد للنجزي
يجوز النجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز النجزي في الموقوف عليه النجزي في المسئلة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف
والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز النجزي في الفرع فلام توقف كما هو واضح وكان ان اراد النجزي في

من حيث ان
الاجتهاد في
المسائل
الاصولية
لا يستلزم
اجتهاد في
المسائل
الفرعية
لان الاجتهاد
في المسائل
الاصولية
هو اجتهاد
مطلق
ولا يحتاج
الى اجتهاد
في المسائل
الفرعية
لان الاجتهاد
في المسائل
الاصولية
هو اجتهاد
مطلق
ولا يحتاج
الى اجتهاد
في المسائل
الفرعية

فانما هو
الاجتهاد
المطلق
ولا يحتاج
الى اجتهاد
في المسائل
الفرعية

كلها وان لم يكن عطفاً فبغيره ويكون المراد من طه الطن في الفرع ومن الدليل الظني الدليل على جواز الخبر الذي هو مسألة
اصولية فان ارد من قبول الخبر في الوقوف عليه الخبر في الفرع فلا يتم التوقف في العطف وينبغي المغايرة في العطف عليه
وان ارد الخبر في الاصول فبالعكس ينظم ما ذكر حكم ما لو ارد كل ما ايقم لاشياء المغايرة حتى ايضا الثاني حتى العمل بالظن
خرج من المجهد المطلق بالاجماع والضرورة وبغيره من الخبر في المنع والحوار عنه منع عموم من العمل بالظن وشمولها
مخبر لما تم من الاستدلال لكنه فيما كتبه باب العلم والمفروض السداد والمفروض منع رجحان تقليد المجهد المطلق حتى ين
فانته الامر بخصا الامر في الظن ومع رجحان احداهما فهو مقدم ثم قد يشكك في دعوى الاجماع والضرورة على محبة المجهد
المطلق اما الاجماع فلا في ذلك ليس المسائل المسؤل عنها حتى اثبتنا حتى يعرف من اجماع اصحابهم عليه موافقة لرايهم
كما هو المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة فان العمل بالظن ليس من الضرورات التي لا يحتاج الى واسطة بالدليل
وان اردنا بعد استدلاله بالعلم فالعمل بالظن الناشئ عن الدليل عند ذلك الامر بدني وبين التقليد ضروري فهو حسن
لكن لا اختصاص له بالمجهد المطلق بل بالخبر ايضا باخذ بالدليل اقول ويمكن جواب عن الاول بوجهين الاول ان مرادهم
من دعوى الاجماع لعلة اجماع العقلاء واهل العدل في حجة انما فهم الناشئة عن المفرد عن لزوم التكليف بالابطال اقول
فقد تجوز من جهة بقاء التكليف استدلالا بالعلم كما هو المفروض وهذا الدليل وان كان ناشئ من جهة الظن بالحكم الشرعي
من حيث انه ظن بغيره لا خصوص من المجهد من حيث هو لكنه يكفي في هذا المقام لان المستدل لا يبرر الاجواز ذلك لا يفتنه
مع انه يمكن ان يتوالت بالفتنة الى نفسه والى عقلاء لما كان ارجح فذكره الى غيره من جملة المرحوح وبغيره ايضا اجماع العقلاء
هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الا انه والثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباتا
بوجهين الاول ان من يتبع بين الصحابة والتابعين رجوع بعضهم الى بعض في غير ائمتهم ثم ذلك ويجوزهم الرجوع الى ائمتهم
ونظرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين اجادهم المختلفة وامرهم بالجمع بالعواعد للمفاتيح اليهم التي لا يمكن النقص
عليها والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة الكتاب مخالفته وموافقة المشهور ومخالفة غيره وكل معزلة لاعدل
والافتة الذي يفتك عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والفتنة والامر انتهى والمجل
اليتين والمنطوق والمفهوم بافهامهما وفي ذلك من المباحث المحتاج اليها بعد ملاحظة ذلك يحصل له القطع برضاء ائمتهم
بما يندلون بينهم من الطريقة بل هذه الطريقة مثبتة من الخبر ايضا كما استرنا سابقا فكيف بالمطلق والثاني ان
الكلام هنا في مقام تجري الاجتهاد واخلافه لا طريقة الاصول الاجازي غيرهما حتى نقول اتفاق العلماء في كل
عصر ومصر من زماننا من فيا الى ما ان ائمتهم بحيث لم يعرف منكر بعد بقوله على جواز العمل المستنبط المطلق القادر
على تحصيل كل الاحكام بمؤنه الحاصلة لذلك ومنا بغيره فقلده له بل لزوم ذلك وجوبه يكشف عن ان ذلك كان
جهد رخصه من جانب ائمتهم فهذا هو من مصاديق الاجماع المصطلح كما حفظناه في محبة ولا يخصر تحقيق الاجماع فيما كان
المسئلة قايما وله اصحاب لا ائمة وليسلون عن ائمتهم واما الجواب عن الثاني فاما الاول فبما كان رادة ضرورة
الدين بغير ما ذكرنا اجزائي الاجماع بدعوى ان هذه الطريقة السمة افاد رضاحا لشرع بذلك بدعيه واما
ثانيا فبما كان رادة بدعيه العقل بعد ملاحظة الوسائط اعني بقاء التكليف استدلالا بالعلم وبغيره تكليفه بالاطلاق
ولكن ذلك لا يفيده الاجواز العمل به من حيث انه ظن ولا يبيد بغيره وقد عرفت كفايته في المقام وما ذكر في الاغراض
عن تسليم ذلك ومحبته لاجل انه يعتمد على الدليل فليس لشي لا يخرج ليس بضروري لا يحتاج الى ابطال التقليد الى الا
نعم ما ذكره يصير محجا الاخبار والاجتهاد للمجهد المطلق على التقليد ولا يبيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز

المراد من طه الطن في الفرع ومن الدليل الظني الدليل على جواز الخبر الذي هو مسألة
اصولية فان ارد من قبول الخبر في الوقوف عليه الخبر في الفرع فلا يتم التوقف في العطف وينبغي المغايرة في العطف عليه
وان ارد الخبر في الاصول فبالعكس ينظم ما ذكر حكم ما لو ارد كل ما ايقم لاشياء المغايرة حتى ايضا الثاني حتى العمل بالظن
خرج من المجهد المطلق بالاجماع والضرورة وبغيره من الخبر في المنع والحوار عنه منع عموم من العمل بالظن وشمولها
مخبر لما تم من الاستدلال لكنه فيما كتبه باب العلم والمفروض السداد والمفروض منع رجحان تقليد المجهد المطلق حتى ين
فانته الامر بخصا الامر في الظن ومع رجحان احداهما فهو مقدم ثم قد يشكك في دعوى الاجماع والضرورة على محبة المجهد
المطلق اما الاجماع فلا في ذلك ليس المسائل المسؤل عنها حتى اثبتنا حتى يعرف من اجماع اصحابهم عليه موافقة لرايهم
كما هو المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة فان العمل بالظن ليس من الضرورات التي لا يحتاج الى واسطة بالدليل
وان اردنا بعد استدلاله بالعلم فالعمل بالظن الناشئ عن الدليل عند ذلك الامر بدني وبين التقليد ضروري فهو حسن
لكن لا اختصاص له بالمجهد المطلق بل بالخبر ايضا باخذ بالدليل اقول ويمكن جواب عن الاول بوجهين الاول ان مرادهم
من دعوى الاجماع لعلة اجماع العقلاء واهل العدل في حجة انما فهم الناشئة عن المفرد عن لزوم التكليف بالابطال اقول
فقد تجوز من جهة بقاء التكليف استدلالا بالعلم كما هو المفروض وهذا الدليل وان كان ناشئ من جهة الظن بالحكم الشرعي
من حيث انه ظن بغيره لا خصوص من المجهد من حيث هو لكنه يكفي في هذا المقام لان المستدل لا يبرر الاجواز ذلك لا يفتنه
مع انه يمكن ان يتوالت بالفتنة الى نفسه والى عقلاء لما كان ارجح فذكره الى غيره من جملة المرحوح وبغيره ايضا اجماع العقلاء
هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الا انه والثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباتا
بوجهين الاول ان من يتبع بين الصحابة والتابعين رجوع بعضهم الى بعض في غير ائمتهم ثم ذلك ويجوزهم الرجوع الى ائمتهم
ونظرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين اجادهم المختلفة وامرهم بالجمع بالعواعد للمفاتيح اليهم التي لا يمكن النقص
عليها والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة الكتاب مخالفته وموافقة المشهور ومخالفة غيره وكل معزلة لاعدل
والافتة الذي يفتك عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والفتنة والامر انتهى والمجل
اليتين والمنطوق والمفهوم بافهامهما وفي ذلك من المباحث المحتاج اليها بعد ملاحظة ذلك يحصل له القطع برضاء ائمتهم
بما يندلون بينهم من الطريقة بل هذه الطريقة مثبتة من الخبر ايضا كما استرنا سابقا فكيف بالمطلق والثاني ان
الكلام هنا في مقام تجري الاجتهاد واخلافه لا طريقة الاصول الاجازي غيرهما حتى نقول اتفاق العلماء في كل
عصر ومصر من زماننا من فيا الى ما ان ائمتهم بحيث لم يعرف منكر بعد بقوله على جواز العمل المستنبط المطلق القادر
على تحصيل كل الاحكام بمؤنه الحاصلة لذلك ومنا بغيره فقلده له بل لزوم ذلك وجوبه يكشف عن ان ذلك كان
جهد رخصه من جانب ائمتهم فهذا هو من مصاديق الاجماع المصطلح كما حفظناه في محبة ولا يخصر تحقيق الاجماع فيما كان
المسئلة قايما وله اصحاب لا ائمة وليسلون عن ائمتهم واما الجواب عن الثاني فاما الاول فبما كان رادة ضرورة
الدين بغير ما ذكرنا اجزائي الاجماع بدعوى ان هذه الطريقة السمة افاد رضاحا لشرع بذلك بدعيه واما
ثانيا فبما كان رادة بدعيه العقل بعد ملاحظة الوسائط اعني بقاء التكليف استدلالا بالعلم وبغيره تكليفه بالاطلاق
ولكن ذلك لا يفيده الاجواز العمل به من حيث انه ظن ولا يبيد بغيره وقد عرفت كفايته في المقام وما ذكر في الاغراض
عن تسليم ذلك ومحبته لاجل انه يعتمد على الدليل فليس لشي لا يخرج ليس بضروري لا يحتاج الى ابطال التقليد الى الا
نعم ما ذكره يصير محجا الاخبار والاجتهاد للمجهد المطلق على التقليد ولا يبيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز

المراد من طه الطن في الفرع ومن الدليل الظني الدليل على جواز الخبر الذي هو مسألة
اصولية فان ارد من قبول الخبر في الوقوف عليه الخبر في الفرع فلا يتم التوقف في العطف وينبغي المغايرة في العطف عليه
وان ارد الخبر في الاصول فبالعكس ينظم ما ذكر حكم ما لو ارد كل ما ايقم لاشياء المغايرة حتى ايضا الثاني حتى العمل بالظن
خرج من المجهد المطلق بالاجماع والضرورة وبغيره من الخبر في المنع والحوار عنه منع عموم من العمل بالظن وشمولها
مخبر لما تم من الاستدلال لكنه فيما كتبه باب العلم والمفروض السداد والمفروض منع رجحان تقليد المجهد المطلق حتى ين
فانته الامر بخصا الامر في الظن ومع رجحان احداهما فهو مقدم ثم قد يشكك في دعوى الاجماع والضرورة على محبة المجهد
المطلق اما الاجماع فلا في ذلك ليس المسائل المسؤل عنها حتى اثبتنا حتى يعرف من اجماع اصحابهم عليه موافقة لرايهم
كما هو المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة فان العمل بالظن ليس من الضرورات التي لا يحتاج الى واسطة بالدليل
وان اردنا بعد استدلاله بالعلم فالعمل بالظن الناشئ عن الدليل عند ذلك الامر بدني وبين التقليد ضروري فهو حسن
لكن لا اختصاص له بالمجهد المطلق بل بالخبر ايضا باخذ بالدليل اقول ويمكن جواب عن الاول بوجهين الاول ان مرادهم
من دعوى الاجماع لعلة اجماع العقلاء واهل العدل في حجة انما فهم الناشئة عن المفرد عن لزوم التكليف بالابطال اقول
فقد تجوز من جهة بقاء التكليف استدلالا بالعلم كما هو المفروض وهذا الدليل وان كان ناشئ من جهة الظن بالحكم الشرعي
من حيث انه ظن بغيره لا خصوص من المجهد من حيث هو لكنه يكفي في هذا المقام لان المستدل لا يبرر الاجواز ذلك لا يفتنه
مع انه يمكن ان يتوالت بالفتنة الى نفسه والى عقلاء لما كان ارجح فذكره الى غيره من جملة المرحوح وبغيره ايضا اجماع العقلاء
هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الا انه والثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباتا
بوجهين الاول ان من يتبع بين الصحابة والتابعين رجوع بعضهم الى بعض في غير ائمتهم ثم ذلك ويجوزهم الرجوع الى ائمتهم
ونظرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين اجادهم المختلفة وامرهم بالجمع بالعواعد للمفاتيح اليهم التي لا يمكن النقص
عليها والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة الكتاب مخالفته وموافقة المشهور ومخالفة غيره وكل معزلة لاعدل
والافتة الذي يفتك عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والفتنة والامر انتهى والمجل
اليتين والمنطوق والمفهوم بافهامهما وفي ذلك من المباحث المحتاج اليها بعد ملاحظة ذلك يحصل له القطع برضاء ائمتهم
بما يندلون بينهم من الطريقة بل هذه الطريقة مثبتة من الخبر ايضا كما استرنا سابقا فكيف بالمطلق والثاني ان
الكلام هنا في مقام تجري الاجتهاد واخلافه لا طريقة الاصول الاجازي غيرهما حتى نقول اتفاق العلماء في كل
عصر ومصر من زماننا من فيا الى ما ان ائمتهم بحيث لم يعرف منكر بعد بقوله على جواز العمل المستنبط المطلق القادر
على تحصيل كل الاحكام بمؤنه الحاصلة لذلك ومنا بغيره فقلده له بل لزوم ذلك وجوبه يكشف عن ان ذلك كان
جهد رخصه من جانب ائمتهم فهذا هو من مصاديق الاجماع المصطلح كما حفظناه في محبة ولا يخصر تحقيق الاجماع فيما كان
المسئلة قايما وله اصحاب لا ائمة وليسلون عن ائمتهم واما الجواب عن الثاني فاما الاول فبما كان رادة ضرورة
الدين بغير ما ذكرنا اجزائي الاجماع بدعوى ان هذه الطريقة السمة افاد رضاحا لشرع بذلك بدعيه واما
ثانيا فبما كان رادة بدعيه العقل بعد ملاحظة الوسائط اعني بقاء التكليف استدلالا بالعلم وبغيره تكليفه بالاطلاق
ولكن ذلك لا يفيده الاجواز العمل به من حيث انه ظن ولا يبيد بغيره وقد عرفت كفايته في المقام وما ذكر في الاغراض
عن تسليم ذلك ومحبته لاجل انه يعتمد على الدليل فليس لشي لا يخرج ليس بضروري لا يحتاج الى ابطال التقليد الى الا
نعم ما ذكره يصير محجا الاخبار والاجتهاد للمجهد المطلق على التقليد ولا يبيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز

Handwritten marginal notes at the top of the page, written in a cursive script.

الغري ايضا مطلقا وهو كما ترى ان وجهه على تقليد مثل ان سلم فلام ثم وجهه على تقليد المجتهد المطلق بل ذلك
بحاج الى الاستدلال وليس بضروري اما فالتا بما كان ارادة الاضطرار والاحياج من الضرورة وجهه يعلم
سواء في التقليد في اللغة بغير الفلاد فال في الصحاح الفلاد في العنق وقلدت المارة فقلدت
هي منه التقليد في الدين وتقليد الولاة الاعمال وقال علماء الاصول كالعضد وغيره هو العمل بقول الغير غير
حجة كاختار العاين المجتهد يقول مثله قال العضد وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول ثم تقليد له وكذا الاجماع
وكذا رجوع العاين الى الفتوى وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجج لقول الرسول بالمعجزة والاعمال
بما مر في محذور القول الشاهد والفتوى لاجماع ولو سمي ذلك في بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح
اقول وعي هذا فيشكل فلو لم يجوز التقليد في الفرع ولا يجوز في الاصول بان المراد من لفظ التقليد هنا ان كان
ليس عليه دليل فكيف يجوز في الفرع وان كان ثابت عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول والناسخ عن ان يجعل التقليد
هنا جرحا لاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن القيد في ان اخذ بقول الغير الاصول هو التقليد الاصطلاحي اعني
الاخذ من غير دليل وقبحه عدم جواز عدم الدليل والدليل على العدم وقوله في الفرع ليس بل هو ما اطلق
عليه التقليد ايضا باصطلاح جديد وهو الاخذ من قام الدليل على جواز الاخذ عنه ثم ليكمل المقام في قولنا ان بعد
جواز التقليد في الفرع فانما يبين المجتهد العادل للتقليد ولا يجوز تقليد غيره فان ذلك في معنى ان هذا القسم
الاخذ بقول الغير يخرج عن التقليد عن الاصطلاح الاول في عمل يقول الغير بالدليل ولذلك يجوز ما عرفت وهو
بقول الغير غير دليل فلا يجوز فيه انك قد عرفت سابقا ان اخذ العاين من مثله فلا يكون من جهة حجة من عنده وانه
مكلف به فيكون هو مثل تقليد المجتهد واعيانا كون الدليل على الاخذ دليل في نفس الامر لا عند المكلف لا يتم
للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين الاخذ من احدهما يقول المجتهد والاخر يقول غيره مع عدم معرفتهما بوجوب
الاخذ من المجتهد وعدم اخذ الاخذ من المجتهد من جهة الدليل بل اخذه رجاءا بالغيبة بمطابقة انه ايضا مثل العاين الاخر
الذي اخذ منه الاخر واعيانا ان يكون الدليل دليل اعنده وفي نفس كليهما في جواز التقليد ايضا فاما بدل عليه
كما مر ويحكي وضع هذا الاشكال بخصوص التراجع في الصورة التي زال الغملة بالمر وما حصل الشك في بعض
وهو مخصوص بالعلماء والازكاء كما نشتر اليه ولكن كلما هم مطلقا ولم ينفذ على تفصيل في كل منهم لان في اعين
في التقليد على اصولهم المفترقة النافذة للظلم المثبت للعدل وكيف كان فالتكثير بين علمائنا المدعى عليه لاجماع انه يجوز
لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد والتقليد المجتهد في المسائل الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو كفاي
قال في الذكرى وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض فدهائمهم ونصحاء حلقا جوا على العوام الاستسكان والكفوا
بمعرفة الاجماع الحاصل من مشاشرة العلماء عند الحاجة الى الوقائع او التصور الظاهرة وان الاصل في المنازع الاجابة
وفي المضار المحرمة مع فقد نص فاع في مشرة ولا لشر والنصوص محصورة انتهى وقال بعض البغداديين من المعتزلة
يجوز على العاين بسئل العالم بشرط ان يبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والحجج الجواز مضم سواء كان عاميا مجتهدا او عالما
بطرف من العلوم للاجماع المعلوم بنبوغ حال السلف من الاتقاء والاستفتاء ونفيهم وعدم انكارهم والمدعى كلما
وصرح بالاجماع السبيل المرفوعة وغيره من علماء الخاصة والعامة قال في الذكرى بعد ما نقلنا عنه ويدفع اجماع السلف
والخلف عن الاستفتاء من غير تكبر ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى بدل عليه ايضا عموم قوله نعم فاستلوا
الذكر ان كنتم لا تعلمون وكل ما دل في الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهو كثيرة جدا وسند كبر بعضها وبدل عليه ايضا

Handwritten marginal notes on the left side of the page, continuing the discussion or providing additional context.

Handwritten marginal notes at the bottom of the page, likely concluding the text or providing further commentary.

الذكر ان كنتم لا تعلمون وقدر ان المجتهد في حال غير الضيق ليس من لا يعلم بل الظاهر ان من اهل الذكر اهل العلم الذي
في مقابل غير العالم ودليل المانع مظهر وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق اليه اجماعا خرج العاين بالدليل وبغير الباقي وقدر
منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى المجاوز مع الضيق واختصاص الحكمية
عدم المجاوز في غيره فلا تظن اقوى من الظن بالحاصل بالقليل اذا احتمل الخطاء في اجتهاد نفسه من جهة وفي اجتهاد غيره
من جهة احتمال الخطاء في الاجتهاد وفي اجتهاد غيره عن نفسه انما اجتهاد غيره صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مخطئ
ومثال هذا الكلام الى عدم حصول الظن بقبول المجتهد ان لا معنى لحصول الظن في ان واحدا من الاقوى من الاخر وما
وقع معك بما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استنفار الواسع فهو معنى
الاشبه الفرق بينهما على التامل واما تقليد الاعلم فهو ان لا يجوز لانه لا يلزم من كونه علم عدم الخطاء في اجتهاده وعدم
احتمال عدم كونه ما اجتهاد غيره في الواقع نعم ان يكون اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل ان لا يخطئ المجتهد
ملاحظة اجماعه وانفتحت الى انهما على سبيل الاجمال ولم يعنى النظر فيما ولكن حصل في نظره الظن باحاطة في المسئلة
نحو اذا صادف لك موافقة في المجتهد الا علم الاورع فقد تظن نفسه بذلك فبصرف اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته
جملة ذلك المسئلة والامارات المحصلة للظن الموجبة للاطمئنان عنده واما مجتهد اجتهاد الاعلم والاورع فلا يكفي في
المسائل في هذا المعنى باعتبار ما اخذوا باعتبار عموم البلوى عندهم وبلغت كونهما من الامتيازات والفرع ونحو ذلك
وبما يوجد في هذا من شبه التحصيل التزم بالحصل بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر وحيث فوافقت
المجتهد الا علم بصحة الاعتماد على نظره ولا يبعد مع العلم عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل
والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا يتطرق الى التامل ولا يتطرق الى التامل ويتم نظره باعانة وفاء المجتهد
بخلاف ما تخبر به فانه يتم نظره بعد طائفته لكنه لا يطمئن بمجرد استنفار نفسه فتم حجبته موافقة مجتهد فاقوى
المشهور على جواز التقليد في اصول الدين قبل جواز التقليد وهذه المسئلة من الشكالات فلنقدم ما عندنا في المسئلة
وبلغة مجهودنا ليكون ذلك معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم ويظهر به محل التراجع في المسئلة مشد
نعرض للاقوال والادلة مفضلا فيشكل فيها فنقول قولنا يجوز التقليد في الاصول ان كان معناه يجوز الاحتفال
الغير في الاصول كما هو كذا في الفرع فيشكل بان لاخذ بقول الغير هنا لا يمكن ان العبار في الاصول هو الاذعان والاعتقاد
وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه كما لا يحصل له اذ حصول الظن واليقين من قول شخص ليس في الامور الاختيارية حيث
يصير مورد التكليف انما يصير الاجد بقول الغير في الفرع لان المراد به العمل على مقتضى الا اعتقاد به في نفس الامر
فلا بد ان يتكلف هنا ويراد بالاحتفال بقول الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبيا
معنى تقليده ان يعمل على شريعته ويدينه سننه وان لم يحصل له اذعان بحجته بالحضور قطعا او ظنا وان كان
قد حصل له الظن الاجمالي الذي يسببه بعد على هذا المجتهد وهذا يظهر للفرق بين السائلين المتداولين هنا
احدهما جواز التقليد في الاصول وعدمه والثاني جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل له النظر الى الظن
فالظن قد يجمع النظر فذلك عن التقليد في التفاصيل وخصوصا السائل وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن القول
بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر عند الظن في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن
بالخصوص والتقصيل بان كان معناه يجوز العمل بما يخبره المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب العقول
بقول التراجع منه الى انه هل يجب عليه اعادة الدليل المقتضى على مقتضو جزاءه لا يقل هذا القول المحقق انما

مسألة من كان من
الذين لا يعلمون وقدر ان المجتهد في حال غير الضيق ليس من لا يعلم بل الظاهر ان من اهل الذكر اهل العلم الذي
في مقابل غير العالم ودليل المانع مظهر وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق اليه اجماعا خرج العاين بالدليل وبغير الباقي وقدر
منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى المجاوز مع الضيق واختصاص الحكمية
عدم المجاوز في غيره فلا تظن اقوى من الظن بالحاصل بالقليل اذا احتمل الخطاء في اجتهاد نفسه من جهة وفي اجتهاد غيره
من جهة احتمال الخطاء في الاجتهاد وفي اجتهاد غيره عن نفسه انما اجتهاد غيره صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مخطئ
ومثال هذا الكلام الى عدم حصول الظن بقبول المجتهد ان لا معنى لحصول الظن في ان واحدا من الاقوى من الاخر وما
وقع معك بما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استنفار الواسع فهو معنى
الاشبه الفرق بينهما على التامل واما تقليد الاعلم فهو ان لا يجوز لانه لا يلزم من كونه علم عدم الخطاء في اجتهاده وعدم
احتمال عدم كونه ما اجتهاد غيره في الواقع نعم ان يكون اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل ان لا يخطئ المجتهد
ملاحظة اجماعه وانفتحت الى انهما على سبيل الاجمال ولم يعنى النظر فيما ولكن حصل في نظره الظن باحاطة في المسئلة
نحو اذا صادف لك موافقة في المجتهد الا علم الاورع فقد تظن نفسه بذلك فبصرف اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته
جملة ذلك المسئلة والامارات المحصلة للظن الموجبة للاطمئنان عنده واما مجتهد اجتهاد الاعلم والاورع فلا يكفي في
المسائل في هذا المعنى باعتبار ما اخذوا باعتبار عموم البلوى عندهم وبلغت كونهما من الامتيازات والفرع ونحو ذلك
وبما يوجد في هذا من شبه التحصيل التزم بالحصل بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر وحيث فوافقت
المجتهد الا علم بصحة الاعتماد على نظره ولا يبعد مع العلم عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل
والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا يتطرق الى التامل ولا يتطرق الى التامل ويتم نظره باعانة وفاء المجتهد
بخلاف ما تخبر به فانه يتم نظره بعد طائفته لكنه لا يطمئن بمجرد استنفار نفسه فتم حجبته موافقة مجتهد فاقوى
المشهور على جواز التقليد في اصول الدين قبل جواز التقليد وهذه المسئلة من الشكالات فلنقدم ما عندنا في المسئلة
وبلغة مجهودنا ليكون ذلك معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم ويظهر به محل التراجع في المسئلة مشد
نعرض للاقوال والادلة مفضلا فيشكل فيها فنقول قولنا يجوز التقليد في الاصول ان كان معناه يجوز الاحتفال
الغير في الاصول كما هو كذا في الفرع فيشكل بان لاخذ بقول الغير هنا لا يمكن ان العبار في الاصول هو الاذعان والاعتقاد
وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه كما لا يحصل له اذ حصول الظن واليقين من قول شخص ليس في الامور الاختيارية حيث
يصير مورد التكليف انما يصير الاجد بقول الغير في الفرع لان المراد به العمل على مقتضى الا اعتقاد به في نفس الامر
فلا بد ان يتكلف هنا ويراد بالاحتفال بقول الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبيا
معنى تقليده ان يعمل على شريعته ويدينه سننه وان لم يحصل له اذعان بحجته بالحضور قطعا او ظنا وان كان
قد حصل له الظن الاجمالي الذي يسببه بعد على هذا المجتهد وهذا يظهر للفرق بين السائلين المتداولين هنا
احدهما جواز التقليد في الاصول وعدمه والثاني جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل له النظر الى الظن
فالظن قد يجمع النظر فذلك عن التقليد في التفاصيل وخصوصا السائل وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن القول
بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر عند الظن في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن
بالخصوص والتقصيل بان كان معناه يجوز العمل بما يخبره المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب العقول
بقول التراجع منه الى انه هل يجب عليه اعادة الدليل المقتضى على مقتضو جزاءه لا يقل هذا القول المحقق انما

فان قيل ان كان المجتهد في حال غير الضيق ليس من لا يعلم بل الظاهر ان من اهل الذكر اهل العلم الذي في مقابل غير العالم ودليل المانع مظهر وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق اليه اجماعا خرج العاين بالدليل وبغير الباقي وقدر منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى المجاوز مع الضيق واختصاص الحكمية عدم المجاوز في غيره فلا تظن اقوى من الظن بالحاصل بالقليل اذا احتمل الخطاء في اجتهاد نفسه من جهة وفي اجتهاد غيره من جهة احتمال الخطاء في الاجتهاد وفي اجتهاد غيره عن نفسه انما اجتهاد غيره صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مخطئ ومثال هذا الكلام الى عدم حصول الظن بقبول المجتهد ان لا معنى لحصول الظن في ان واحدا من الاقوى من الاخر وما وقع معك بما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استنفار الواسع فهو معنى الاشبه الفرق بينهما على التامل واما تقليد الاعلم فهو ان لا يجوز لانه لا يلزم من كونه علم عدم الخطاء في اجتهاده وعدم احتمال عدم كونه ما اجتهاد غيره في الواقع نعم ان يكون اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل ان لا يخطئ المجتهد ملاحظة اجماعه وانفتحت الى انهما على سبيل الاجمال ولم يعنى النظر فيما ولكن حصل في نظره الظن باحاطة في المسئلة نحو اذا صادف لك موافقة في المجتهد الا علم الاورع فقد تظن نفسه بذلك فبصرف اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته جملة ذلك المسئلة والامارات المحصلة للظن الموجبة للاطمئنان عنده واما مجتهد اجتهاد الاعلم والاورع فلا يكفي في المسائل في هذا المعنى باعتبار ما اخذوا باعتبار عموم البلوى عندهم وبلغت كونهما من الامتيازات والفرع ونحو ذلك وبما يوجد في هذا من شبه التحصيل التزم بالحصل بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر وحيث فوافقت المجتهد الا علم بصحة الاعتماد على نظره ولا يبعد مع العلم عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا يتطرق الى التامل ولا يتطرق الى التامل ويتم نظره باعانة وفاء المجتهد بخلاف ما تخبر به فانه يتم نظره بعد طائفته لكنه لا يطمئن بمجرد استنفار نفسه فتم حجبته موافقة مجتهد فاقوى المشهور على جواز التقليد في اصول الدين قبل جواز التقليد وهذه المسئلة من الشكالات فلنقدم ما عندنا في المسئلة وبلغت كونهما من الامتيازات والفرع ونحو ذلك وبما يوجد في هذا من شبه التحصيل التزم بالحصل بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر وحيث فوافقت المجتهد الا علم بصحة الاعتماد على نظره ولا يبعد مع العلم عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا يتطرق الى التامل ولا يتطرق الى التامل ويتم نظره باعانة وفاء المجتهد بخلاف ما تخبر به فانه يتم نظره بعد طائفته لكنه لا يطمئن بمجرد استنفار نفسه فتم حجبته موافقة مجتهد فاقوى المشهور على جواز التقليد في اصول الدين قبل جواز التقليد وهذه المسئلة من الشكالات فلنقدم ما عندنا في المسئلة

في آخر الكلام على جواز التقليد في الاصول وعدمه ان هذا النزاع في اشرط القطع يعني ان قلنا باشرط القطع فلا يجوز
 التقليد وان لم نقل باشرطه واكتفينا بالظن فيجوز لا يخلو عن ما قلنا ان يقول بعدم لزوم القطع مطلقا وعدم
 جواز التقليد معهما كما سنشير اليه وان لم يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر واذا عرفت ان العلم والظن ليسا
 من الامور الاخبارية فمن يقول بوجوب حصول القطع والظن في الاصول لا بد ان يبين ذلك وجوب النظر في العلم والظن
 في نفسها ليسا من الامور الاخبارية بالذات والنظر في حصول اليقين وحصول الظن وفلا يحصل شيء منهما كما قلنا
 المنزلة فيها المتوقعة عنها يرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان المجهود في الفروع يجب عليه النظر الى ان
 يحصل له الظن وان حصل الظن فلا يجب عليه زيادة النظر لحصول العلم الا انه يجب عليه حصول الظن بما لا ينافي ذلك فلا يحصل
 يمكن له حصوله كما لا يخفى واما المجهود في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر المرجو له من حصول
 العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظن والعمل على وقعه بل يتوقف مثل من لم يحصل له الظن في الفروع بفرضه اليقين المتقاربا
 اي الاجتهاد في الفروع ثم يرجع القول بوجوب حصول العلم في الاصول ووجوب النظر حتى يحصل له العلم باطلا في دعوى
 مسائل الاصول كلها مما ينبغي النظر في دلالتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم من لم يحصل له فلو قد نظر فيه ولم يحل نفسه
 الشوايب وهو في المسائل الخلافية في غاية الصعوبة ودعوى كون كل شخص في نفس الامر مؤدبا بنظره حتى النظر وكل مطلق
 في غاية الاشكال واما مجرد الموافقة لنفس الامر الخالقة بحسب الانفاق فلا يوجب اليقين كما لا يخفى فكما ان المقلد في مخالفة
 المأجورين لا يؤخذ احد من مخالفة نفس الامر في الفروع وكذا المجهودان المتخالفان فيهما فكل المجهودان المؤيدان في النظر الخا
 في الاصول والقول بان المطلوب اذا كان واحدا في الاصول فيجب على الله نصب دليل عليه ولا يلزم الظلم والظهور والعيب
 من لم يصبه فقد فرضنا ثم اذا ثبت جوب صابته الحق والواقع في نفس الامر بل المسلم انما هو صابته الحق في نظر مع عدم
 والنظر بطريق ما ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصدي في العقليات واحد وغيره محتمل ثم كما ينبغي فيما بعد فلو سلمناه فانما
 سلمه في المجهودين كما ملين المنهين للدلالة لا مطلق المكلفين كما سنبينه ان شاء الله نعم لو فصل احد في ذلك
 وجود الصانع مثالا في الجملة او ذلك مع وحدته او ذلك مع اصل التثنية او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذا نظر الى
 المذكور ان عالم يمكن فيه وجود صابته الحق النفس الامري اما مثل مجزئه نعم وعينه الصفات ومدون العالم والحق
 وكيفيات المعاد وغير ذلك فلا التمس الا ما ثبت من هذه المذكورات بالتصريح الله ورسوله بعد ثبوتها وفي ثبوتها الصبر
 ايضا خلافا وتكون في مصادرها ثبتها وكيفيةها كما سنشير اليها وتكون تعيين النبي الوحي بعد لا دليل على ذلك
 ايضا اذ فائدة وجوب البتة الامام هو ارشاد الخلق واعاينها لانها لا يسلطان من الله نعم فسادا بعينها ما حقه فسادا بعينها
 نعم فاذا جاز ان يكفى فيما بلغاه بالظن في الحاصل من الاجتهاد وبعد عرض الحوادث وطرق الموانع عن حصول الحق لم يفلح
 يجوز ان يكفى في اصل التعيين اذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا يذهب عليك ان ما ذكره لا ينافي فائدة ادلة
 بقوة بنيانهم اليقين لنا وكذا ادلة امانه الاية ثم والحاصل في القول لا يجب فائدة اليقين مطلقا لكل احد وكل زمان الا
 ترى انه لا يجب فائدة ادلة الفروع اليقين مع انها قد يفيد اليقين في بعض الموانع والقول بان ما حصل فيه اليقين خارج
 عن الفروع شطط في الكلام وقد بيناه في اهل الكتاب كما ان الاصل في اصول الدين واحد فكذلك الاصل في الفروع فاذ
 جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام وصار سببا لاختفاء الحق واهله فلم لا يجوز حصول
 الاشتباه في الاصول بسبب اختلاف دلالة مثل حال التمس والامام ثم بل القول ان التمس مبعوث ارشاد الخلق وابلغ الحكم
 الذي هو واحد في نفس الامر عبادته ومقصوده نعم ان يعيد بالحكم الخاص والطريق الخاص فاذ لم يقصر النبي في البلاغ

وتكلم مع قوم بلسانهم في ذلك لكن انفقوا الخطاب في فهم الخطاب ان يصدا للصواب فلم لا نقول ان هذا الخطاب مخطئ
 اثم لان الله نعم ارا منه شيئا اخر ونصب علما ودليلا له فهو معصية وليس عذرا فاذا كان عقله الخاطي شباهاه
 ما شابهه النبي بالخطاب بل شابهه في ان لا يكون ذلك في فهم اوله الامانة والنبوة مع عدم التفسير عذرا و
 القول بان جعل الخطاب مناطا للفرع مع فاعليته لوجوه الدلالة وينفرد انهام الخاطين بسببه دليل على رضاه تعالى
 بما ينطقه الخاطي من الخطاب لا يوجب عليه اصابة الحق المحض بخلاف ما جعل مناط العقل العرفي القابل لذلك جرائي من
 القول باختلاف العقول في مراتب الادراك ونفاذها في المدارك بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره مكابر مقصود عقده
 فالذي هو حجة الله على عباده هو العقل والتفكير والتدبر مع التخلية والانصاف ترك العناد بعذر الوسع والطاعة و
 الاستعداد والكلام في ان المخالفين في المسئلة كل منها يدعي التخلية والانصاف ايقم هو الكلام فيما نحن فيه اذ كل
 في ادراك التخلية والانصاف ان نظره وفكره مفرد بها مكلف ما يبلغه طاقته في ذلك اذ البواعث الكامنة في
 النفوس والدواعي الخالبة لا اختيار الطريق قد يخفى على النفوس الكاملة والواصلة اعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العزيمة فكيف
 بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواضع الخطاء من دوافعه عاب القس الاطفال في اوابل البلوغ فان فهم ان محض موافقة الاباء
 والامهات مما يوجب التثبت على البلوغ الى الحق مما لا يحتمل اياهم بل يصعب ان الله غالب على العلماء المراضين الذين
 يحسبون انهم خلصوا هذه الطريق عن اعنائهم فضلا عن دونهم وكلك الكلام في سائر معاب النفس من حجب فكارة
 الدفينة التي استغل بها عدم نقادهم من مكافئة الخصوم ونقد بحرف الضعضع عن رجا العلوم فان هذه المعاني
 دركان تحت دركات لا يندرج منها كل احد الى رجا السعد وربما يكون منها ما هو اخفى من سبب التعل على الصفا
 في التلبلة الظلماء ومن الواضح ان القلي عن جميع عروق الاخلاق الروية لا يمكن لكل احد بل ولا اكثر العلماء فضلا عن
 بل ولا لاساط الناس بعدد مدبره من المجاهدات وربما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف يتو بطلان العقائد الا
 لكافة الناس في غالب اعمارهم بل انما مناهج حكم الله ورافقه بل بعده فظهر من ذلك ان مراتب التكليف تختلف وكل
 مبسطة لخلق فاك الشبهة في الفواعل ان الرباضمان خفي وجلي فالحق ظاهر الخفي انما يطالع عليه ولو الشبهة
 والمعامله لله كما هو بعضهم ان طلب الغزو نواف نفس الية في فقد ما فاذا هو حجب المدح بغير فهم فلان غاز فتركه
 فناف نفس الية فاقبل لغير عن ذلك الى باحثي ازاله ولم يزل ينفقدها شيئا بعد شي حتى وجد الا خلاص مع بقاء الا
 فانهم بنفسه ونفقدها حوالها فاذا هو حجب ان يقات فلا تمان شهاد الحسن في معتد في الناس بعد موته الى اخر ما ذكر
 والحاصل ان التكليف باستبطان في الاخلاق الروية لكل الناس في اول التكليف عروج عظيم لولم ينفذ ان
 بالابطان ولقد جعل المناس من ذلك طائفة من الصوفية باخذ طريقه الملازمة وجلو لياشرون الامور الروية بل
 بل الاغفال الشبهة والاعمال الغبضة لاسقاط نفوسهم من اعين الناس حتى لا يبقى لهم واعية ليؤمنوا بذلك الى انفسا
 المثال وانك خبير بان كل ذلك معصية وخالف للشرع مذموم ومباداة الى الهلكة بوجاء الجاه وهو مذموم با
 والشرع فخرجنا الشارع لا لاكل اللحم بل الامر به مع كونه مقوقا للهوة البهيمية لا ينقل عن نفوثة تلك العرف ومعالجاة
 التي ذكرها الشارع وان كانت داخلها ولكن لم يجر عارة الله بذلك في اغلب الناس بل بالجلد ما يقتضيه في النظر فيها
 من التفصيل في المسئلة والفرق بين مسائل الاصول قول بالفصل وخرق للاجماع قلت لا معتد لدوى الاجماع في
 المقام اذ نحن مع قطع النظر عن الشرع في صدق بيان اثبات الشرع مع ان عدم وجب القول بعد الفصل ليس فولا

الريضة

الفصل بل انظر وجود القول بذلك في الجملة كما ينظم من الشارح المجاز وغيره فقد نفرد بما فرغنا ان الحزم المطلق يكون في سقوط
 الاثم مع عدم التقصير حاصل له الحزم ويكتفي بالنظر اذا لم يمكنه تحصيل الحزم ولا دليل على وجوب تحصيل الحزم بنفسه
 انما هو السعي باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقا للواقع
 وثبت احكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا تمنع ولا ينافي الحكم بسقوط الاثم كما سبقته انشاء الله تعالى ثم ان تحصيل
 الاصولية يتصور على صورتين الاولى ما يحصل بالنظر في الدليل والثانية ما يحصل بالتقليد فظهر ما يحصل في الفرع
 اعني ما يستلزم الظن التقصير بها وان امكن حصوله من اجالي كما في الفرع والثالثة ما يحصل بالتقليد مع حصول
 بها وانما ان كل من الاصوليين انما هي في الاولين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل فظهر التقليد في الفرع
 المتداول بينهم المصطلح عندهم لا يتجرأ لاخذ بقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص بالذين ذال عقلهم وحصل لهم علم
 بان الاثم على المكلف ما الاجتهاد او التقليد واما الحق اليهائي في قوله والى اشتراط القطع برجع الكلام يعني
 الكلام في جواز التقليد وعدمه ايضا التقليد بهذا المعنى هو الذي لا يقيد الا بالظن لا المعنى الثالث واما الثالث
 امكن حصول الحزم من تقليد المجتهد الكامل لقوله الاوكلاء الذين ذال عنهم العقلة المنطقين لان تكليفهم احد الامور
 فهو يرجع اليه الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بانه نظر واجتهاد فانه ثبت لا بالتقصير من المجتهد ثم يتبعه يرجع الى القسم
 ولكن حصول الحزم نادرا ولما الحزم يحصل من تقليد غير المجتهدين الكاملين مثل الحزم الحاصل للاطفال
 للنساء والعوام الناشئين على الاعتقاد بقول ابائهم وامهاتهم واسانيدهم وان كانوا هم مقلدين لشهادتهم بل علمائهم
 المجتهدين اليهم مع عدم معرفتهم المجتهدين المستحقين للاعتقاد لا غير فانظروا ان ذلك خارج عن مخرج انظارهم في هذا المقام
 لانهم يقولون يجوز التقليد في الفرع ولا يجوز في الاصول وموضوع المسئلة واحدا لا ان يفتك لفظ التقليد في
 المسئلة وجعل المراد من التقليد في مسألة الاصول من لم ياخذ بعين الاعتبار من الدليل التقصير الخاص الذي هو من جنس الظن
 باخذ بمثل ما نحن فيه في محمل القسم الثالث لصورتين احدهما حصول الحزم للعارف لعالم المنطقين بمعنى الحزم والظن
 والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية حصول الحزم للاطمينان لثقل الاطفال والنساء والعوام مع عدم ناطقهم
 معنى الحزم والظن وعدم نطقهم لاحتمال عدم جواز الاخذ من اخذوه والفرق بين ابائهم وامهاتهم وعلمائهم انما
 الصورة الاولى يمكن ارضاها في القسم الاول كما اشترانا انما الاشكال في الصورة الثانية والكلام فيها هو نظير الكلام في تقليد
 ابائهم وامهاتهم في الفرع كما ترى القانون السابق فيقول المراد من تقليدهم هنا هو اكون اليهم والاذعان بقولهم
 الاعتماد عليهم وهو بعيد غالبا الاطمينان والسكون والحزم في ظاهر النظر لقوله اذا دخلت نفوسهم عن المشايخ فقلت
 عن الشكوك والشبهات لعدم عرض مخالفات الطرفين والاحتجاجات عليها في الكلام في سقوط التكليف عن هؤلاء
 السقوط وانما هو يوجب عليهم النظر ويكتفي ما حصل لهم الاطمينان والتحقا الثاني لوجوب النظر مستظهر لان المكلف
 غافل عن الوجوب بالفرع فيجب اعتباره على مثل ذلك اوج معرفة كماله وانما من ذرع سمعته بلزم عليه النظر فبذلك
 اخذ الاعتماد بالدليل التقصير في الاجمالي بمعنى الحاصل بالاعتماد على الغير ومع ذلك فصر في ذلك واكتفى بالتقليد
 على منجزه الاول ما يحصل بسبب ذلك له الشك وبزول عنه السكون والاطمينان فالتحق ان ذلك مقصود ثم غير
 مؤمن لعدم حصول الاذعان له اصلا فاذا انقاع عن النظر فلا ينبغي ان اثم غيره عند ذلك بل من جملة المؤثر
 وسبغ الكلام في حاله ولا يحسن ان يدخل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن احدا انما يجوز مثل هذا التقليد
 الثاني من لا يحصل له الشك بل اطمينانه باو على حاله وقد بطن ان الامر بالتفراج امر بعيد ووجب الحزم ولا يخفى

في دعائه اصلا كما نشاهد ذلك في الفرع ان بعضهم قد بنى ان عرض الصلوة على المجهل واجب صلوة بل قد بنى
هذا الشخص في دعائه بما فرغ سمعه من وجوب النظر فان العالم الواعظ من اهل ملته اذا بنى على ان مسئلة الاما
خلافة والخالفين انهم ادلة على مذهبهم لا بد ان يلاحظ ثم يخار مذهب لا ما مبنية به دخل في ذهنه ان هذا العا
المنجر الورع مع وجود الدليل على مذهب الخالفين ترك مذهبهم واخذ هذا المذهب مع معرفته بوجود النظر
الاجمها وهذا المذهب لا يابنه الباطل بدا فيفرض النظر وبما يحق فيه فهذا ايضا مثل السابق في الغفلة عن
الامر والظن انهم معدور الا في ترك هذا الواجب في الكلام في حاله وانه فاسق ولا هذا ولكن هذا الكلام لا يتق
فيه الحال بين الموافق والخالف المسلم والكافر على ما افضاه قواعد العدالة والقول بمذهب الكفار والخالفين في
المسلمين والشيعة خرج العدل وذلك لا ينافي ثبوت احكام الكفر في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم
وفناءهم اما الجنازة فلا تامة بعد ذلك لا ريب ان الكلب يخترع بعد عن التقصير في الكفار ومع ذلك فيحكم بنجاستهم
وكذلك اطفال الكفار قبل النية فهذا حكم وصفي ليس كذلك لان الحكم بالجنازة بلام لهم بلا وجه وان كان في دار الدنيا
وهو ايضا ظالم لان الحكم بنجاستهم هم المسلمون ولا ينفقون ان ذلك من الله بل لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما
انا لا نقول حكم التواصي بغير دعاء واعراضا بوجوب الظلم من الله واما كون جاهل عند العبد منه عند الله فهو
من انواع الاستعدادات كجنازة الكلب حتى لا يجد الى سر الفقد المنتهية عن الخوض فيها وتلك جواز اسرهم وبيعهم وشراهم
فانه ليس حالهم في حال العبد والاماء المؤمنين المولدين على الفطرة التاسكين التالكين على طائفة طائفة
والنقوى واما جهادهم وفناءهم فاما من ينقض منهم وحصل لك الشك وقصر النظر فلا اشكال فيه واما من يتحقق
لذلك بل حسب الحق مع الباطل مع المسلمين ولم ينقض لوجوب النظر اصلا فهو ليس باعلى شأن من المسلمين اذ انهم
يهم الكفار ولم يمكن دفاع الكفار عن بيضة الاسلام الا بقولهم في فالفري بين مقلدة المسلمين ومقلدة الكفار اما
هو في غير الاثم والعذاب بالجملة فاعذ العدل بمنعنا من الافلام في الفري فيما لا فرق بينهم اصلا واما الايام
الاجبار الدالة على خلود الكفار في النار فلا يبادر منها امثال هؤلاء بل الظن من الكافر هو من كفر وشرك بعد طه
وهذا امر جوهري لا يمكن حصول الامع كنيته وتقصير لعل غريب كثر المتكلمين طائفة الايمان من شأنه الايمان اريد
المملكة بالتشبيه الى المشبه الا في من كليتها فاما من شأنه الايمان هو الذي ثم عليه التحج وفرضه هو مثل اطلاق الاعط
الانسان الاعلى العفري ويجعل غريبا للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من بعد ذلك بخلافه في النار في الآخرة فان
ذلك يكفي في الاول دون الثاني فغاية الامر انهم ما لا يسلو ولم يؤمنوا واما انهم من كفر وانشكل انهم عن الايمان
والاجبار وبفصيل الكلام في هذا المقام ان الانسان ما ينقض لوجوب معرفة الاصول في الجملة ام لا الثاني يلحق
بالهايم كالجانبين لا يتعلق بهم بكنية في الاول فهو اما في حال خلوا النفس عن كل خيال ودين ومذهب مثل ان يكون
انسان في بلاد خالية عن مسلم او عارف او داخله ملاحظة غير المتدين بل هو مذهب مثل اسير وامر واستاده
على ابي النقديين فاما ما باخذ طائفة بمؤنة عقله ويظهر بها او يحصل له ظن بطائفة او يفتي من قدامه ومخبره على
الاول فيسقط عنه التكليف في شيء اخر فغفلة عن وجوب شيء اخر عليه وان كان اطمينا من جهة حسن ظنه باسيرة
ولا فرق في ذلك بين ما صادف الحق وعدمه في عدم العقاب الا انهم ان ثبت الفري من جهة الثمات الدينية من نية
الاحكام الشرعية لفتح بكنية الغافل ولا ينبغي التراجع في ذلك والظن عدم الفري بين افراد المعارف المحنة حتى لو كبر
صغير في جماعة الطيبين والذين يبينون وفرض انه لم ينقض للتفكر في بطلان طائفة منهم كذا ذلك فضلا عن الفري في الجملة

بكتيرة

في الاسلام وشعبه وطريقه فاذا عرف المفضل بالقطر او بالسماح من اسببه واما وجود الصانع في الجملة او حصوله فذهبه
ان جسمه واثره في السماء ولم ينطق بغير ذلك ولم يسمع من غيره ينسبها على ذلك حتى كبر فلا اثم عليه ولا مؤاخذة حتى اذا
نطق لاحتمال الخلق او سمع من غيره المنع عن اعتقاد ذلك بحيث يحصل له النزول فيجب عليه الفحص والنظر والفحص
اثره لا في ذلك بل في ان ينطق بالكلف لان اطمينانه الحاصل له هل هو عين في نفس الامر بمعنى عدم قبول الشك
لوصافه وشكك ولم ينطق لذلك فلا يضر في هذه الحالة حصول الشكك بعدما صادف الشكك انما الكلام
زوال الاطمينان فاما ان يغني له الفطن او يحصل الشك مع معرفته انظرنا وشت في اذا نطق لوجوب المعرفة ونطق
ان لم يحصل له الاطمينان فان لم يكن حصول الاطمينان له بسبب اعتماده على شخص اخر افضل عن الاول نكالا اول
فلا ريب في وجوب تفصيل ما يحصل به الاطمينان فالذي يحصل به الاطمينان اما الاعتماد على شخص كامل من جهة
كامله والنظر والاجتهاد وفي الحقيقة الرجوع الى ذلك الشخص انهم نوع من النظر والاجتهاد كما اشرفنا اليه مرارا ثم اذا
الامر بعد زوال الاطمينان وفي اول الامر الى الرجوع الى النظر والاعتماد على شخص كامل في ينقسم النظر الى
وكل الاعمال على ذلك الشخص اذا نظر فبعد القطع وقد بعد الفطن وكانت الرجوع الى شخص فان من تردد امره بين
صبره بغيره يهوديا او مسلمانا او مخالفا فقد يحصل له بسبب اعتماده على عالم الاطمينان الذي يحسبه قطعا
وجوفا وان امكن في نفس الامر والى يشكك المشكك وكذلك بسبب كذا التي ينظر فيها وقد يحصل له فطن بصفة
الاسلام والشيعة ولا يحصل له القطع في مثل يجي عليه يجدد النظر وتكرره يحصل له القطع والاطمينان والنفي
عن الاصل والافضل الذي يطمئن به النفس ويكفي لا كفاء بالظن والظن انه لا يجوز فيه لا كفاء بالظن مما
امكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف فعلى هذا الشخص كما لنا في المسئلة الفقهية اذ
كثيرا ما يحصل لنا الفطن في ما دى النظر بالمسئلة قبل الخوض في الام في الادلة باحد طرفي المسئلة ولا نعلم به لعدم
حصول الاطمينان وزوال الخوف عن المواخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استقر غنا الوسع واحسننا العجز عن
عليه فتكتفى في بطلاننا فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر فوفى ما اعلم واحسن من نفسه العجز عن تفصيل العلم كلفه
بجصيل العلم انهم يتكليف بالاطمان فاذا انفق لنا ظن في مسئلة التوبة او الامانة بعد الخلوة وبذل الجهد لنا
ظن باحد الطرفين ولم يمكن تفصيل القطع فانظروا انهم يتكليف بالظن ولا يجب تفصيل البقين والكدشبهه
ونترك العصبية لا ياتي عن هذا الكلام وقد ينكر مخوف هذه الصورة وانت جيبنا بها جيزة فان من يولد
بلاد الخلق الفطن ولم يسمع من علماءهم الا البري عن الشيعة وكونهم اكفر الكفرة ولم يسمع الا احاديثهم الموضوعية في
خلقناهم ولو فرض انهم سمعوا بعض اخبار الشيعة كان معهم ما عاينها الطائفة لا راءهم وداي دلهم على مذمهم موه
بالفران مشعنة في انهم مفادهم بما يفوز على الاشباع وادلة الشيعة شعنة منكسر الرأس والبدن مقطوعة الاظفار
منزلة مواضع الكلاله اذا بذل جهده ولم يحصل له الا الفطن باحد الطرفين فكيف يوافق مكلف العلم او يوافق ترجيح
عامة الامانة بسبب احتمال النفس الامري يتوقف عن الحكم القطعي بنفس الامر وهو لا ينافي لزوم منافع الدين من
حصل له الفطن بحقيقة وقد عرفت وسنعرّف ان القول بان ادلة المعارف كلها بما يوجب اليقين حتى العوام وغيرهم
من العلماء وان عدم الاصابة كاشف عن التقصير عنهم ولو سلم فانما يسم في بعض مجلات المعارف في كل واحد ولا في
تفاصيل بعض ماله دليل يوجب اليقين في الجملة وفي العلماء الكاملين لا غيرهم فاحسن ان يجعل محل النزاع هي
الصورة وان المراد هل يجب لنظر المحصل للقطع في صورة امكان حصوله ام يجوز الاكتفاء بالفطن الحاصل ان

شبهة

بالفطن

لا يفرق

لا يفرق بين كون النظر اجابا حاصل له ولو بحسن ظنه لشخص او بفصيل احاصلا من دليل قاطع حتى لا يذهب عليك ان
 اطلاق التفصيل على مقابل الاجمال هذا المعنى لا ينافي كونه اجابا بالمعنى الذي بان من عدم اشتراط ملاخضة زينة المعنى
 بفصيل والعرفه بفصيل مصطلحات ربابية لئلا يظهر تناقضنا ان يدعى ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما
 هو اذ حصل الخوف من جهة نقطه وجوب شكر النعم في اول النظر كما سيأتي واذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمينان كما حصل
 له اولا من اتي طريق حصوله فاشتم وجوبه والخالف يجوز التقليد بالمعنى الاول اعني ما يابى من التقليد في الفروع واذا انحصر
 النزاع في ذلك فالتحقيق مع جهود علماءنا من وجوب النظر ليس من باب الفروع حتى يكفى بالنظر مع امكان تحصيل القطع
 ايضا كما مر في محله فالتحقيق هو ان عند التقطن في اقل الامر زوال الاطمينان بعد حصوله بلزم النظر والتقصي حتى يحصل
 القطع لعدم زوال الخوف للتقصي من المضرة الا بذلك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اذا لم يقدر على تحصيل القطع
 فيكفى بالنظر لزوم التكليف بالتحقيق لولا ذلك وسيجيء بيان الادلة لفصيلها وما لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم والثابت
 المطابق للواقع ايضا فهو في غاية البعد وقد يحصل الجزم بنفس الامر بزيادة في شكاك المسكن واكثر الناس ايمانهم من
 اليقين ان كانوا اجازيين فاذا جاز زوال المطابق فكيف يعتبر المطابق ثم ان ما ذكرناه من عدم زوال الخوف لا يحصل اليقين
 مع الامكان على الاختلاف ايضا لا يجوز عن اشكال بل لا بد من التفصيل فاذا دار امرنا بين الايمان بوجود الصانع وبين
 اللغو وحسن العباد وعدم المذكورات فالنظر بوجود المذكورات بزيادة الخوف لا ما يتصور فيه الخوف انكار المذكور
 الا افراد بخلافه وان الامر بين اليقين والوصفين مثلا الا ان يقر بكون الاعتقاد يقينا مطلوب بالذات
 وحصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال وقبحه ان يمنع وجوبه اولا وعدم زوال اليقين بمعنى الاعتقاد
 الجازم المطابق للواقع الذي يسمى به بعضهم بشي اليقين ثانيا فانه قد يزدل بالشبهة وقد يزدل بحكمه لا كارتقا
 هذا حال القسم الاول واما الثاني والثالث اعني ما يحصل له الظن او يقين من جهة الاعتقاد والتصور يعرفهما
 كما ذكرنا في القسم الاول من ان التحق فيه ايضا وجوب النظر الى ان يحصل الاطمينان ومع عدم الامكان فيكفى بالنظر
 المردد مشوق هذا هو الهدى الى الصواب اذا تم هذا فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد في الاصول عند
 المشهور المعروف من مذهب صاحبنا واكثر اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم الى الحق الطوسعي الى الجواز وذهب طائفة
 الى حرمة النظر واعلم ان ههنا مقامان الاول انه هل يجب معرفة الله ام لا والثاني ان الوجوب على من يتصور عقله او
 والثالث ان الوجوب ان ثبت بالعقل وبالشرع فهل يكفي في المعرفة التقليد او يجب الاجتهاد وهل يكفي الظن بها
 يجب القطع وعلى شرط القطع هل يكفي مطلق الجزم او يلزم اليقين المصطلح في الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى
 كفاية الجزم وقطر هل يلزم المطابق للواقع اولا وقد مر الكلام في كثير من هذه الاسماء والنزاع في المقام الاول بين شينين
 الصانع ومنكره وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية والمعتزلة وبين الاشاعرة فالاشاعرة يقولون بالثاني والامامية
 بالاول والثالث هو المسئلة المبحوث عنها فالمقام الاول يستغنى عن البحث عند البحث في المقام الثاني واما البحث في
 المقام الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوب عقلا اما الحكماء فنظروا في معرفة الاشياء بالذات
 ولا يقولون بشرعية حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعا ام لا مقتصر على ثباته في العقل وطريقه ان كل عاقل يرجع
 نفسه الى ان عليه قضاء ظاهريه وباطنيه فبما لا يحصى كثرة ولا يشك ولا يريبها ما مر من هذه العاقل
 ان لم يلق في نفسه ولم يعرف له رايه او لم يدع بكونه منعاه لم يفرغ الى مضافه بل من العقل والاشياء
 تلك الثمرة عن هذا معنى الوجوب العقلي وايضا اذا راي العاقل نفسه مستغنى عن العلم النظام يجوز ان انعم بها فلا

اول
 ع

بلغ قبا

منه الشكر عليها وان لم يشكرها لم يباغضه فحصل له خوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم ورفع الخوف عن النفس واجبة
العقوبة وهو فاد على ذلك فلو تركه كان مستحقا للذم فاذ ثبت وجوب شكر النعم وجوب إزالة الخوف عن النفس وهو لا يتم
الا بمعرفة النعم حتى يعرف من ينسب الشكره على ما يستحقه هذا دليل على وجوب معرفة الله عز وجل والدليل على ان هذا مثبت وجوب
معرفة النعم اما كيفية حصول المعرفة هل يمكن فيه الركون الى قول عالم مثلا ولا اذعان بما يقوله في وصف تلك النعم وما
ارجح النظر في هذا هو الكلام في المقام الثالث في الحق ما ترون في الدليل ان المعرفة يتم بالنظر لان التقليد لا يقيد الا بالحق
وهو لا ينيل الخوف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب النظر واجبة البحث على هذا الدليل اما على عدم افاذته لوجوب كون الحصول
على سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزام حجته بالخوف الخوف وان ذلك ربما يحصل لبعض الناس ومن بعض فلا وجه للاطلاق
كمثل ذلك فحرم به واطمن نفسه وان فرض احتمال النظر بالتقليد فهو لا يوجب الخوف وان فرض حصول الخوف فقد
بما ظن به ان الشكره على حساب الحق وكل من قلده بطلا واطمن به وجزم فلا يحصل له خوف صلا بذكره والواجب عن جميع ذلك
بظهر ما فصلنا في المقدرة اذ نحن لا نحكم بالوجوب قلم ولا يدان بل اطلاق كلام العلماء مثل العلامة في الباب الحادي عشر
وغیره على ذلك اذ من اصولهم الممهدة وفواعدهم المسلمة عدم تكليف الغافل وتكليف الا لاطقان وانكار حصول الخوف لم
تبا مع ملائمة اختلاف العقلاء في تلك المسائل وبما مع شبلع النعم والتكليف بالنظر الى المعجز وغير ذلك و
الحاصل ان المراد بذلك الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر في الجملة وان لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزام الحال
كما ينبغي لان العقل يحكم بالوجوب عموما بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم بل الخفي هو ما قد متنا
من التفصيل واعترضه الشاعر على هذا الدليل ولا يمنع الحكم العقل بالحق والصدق وهو انكار للبدعي كما اشرنا سابقا وحق
منه في محله وثانها بان العقل والتقليد لا يان على خلافه اما العقل يقول نعم وما كما معذنين حتى يثبت سؤالا وقد
الجواب عنه في الاونة العقلية واما العقل فلا تان كان وجوبه لا فائدة فهو عيب عن جابر عقله وان كان لفائدة فاما
يعود الى الشكور فهو متعال عن ذلك واما الى الشاكر فهو منصف اما في الدنيا فلا تترشفه ولا حظا واما في الآخرة فلا
استقلال للعقل فيها رايهم هو تصرف في مال الغير بدونه اذ لا يجوز فيه انا نقول فائدة تعود الى الشاكر وهو محض
حصول التقرب في الحسن بالذات ولا يقتضي فائدة اخرى مع ان قول العقل عن حكمه بالفائدة الاجل محض الدعوى وقد
ايشناه في محله بل يخرج في ايشان مطلقا المعاد الى الشرع والعقل حاكم به وليس هناك مقام بطل الكلام فيه وثالثا
بمنع توقف الشكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر التي هو شرط النظر
عدم كفايتها ولكن لا يتم توقفها على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما هو راي الملاحة او بالالهام على ما يراه البراهمة او
ببصيرة الباطن بالجملة كما يراه الصوفية واجيب بان المذكورات تحتاج الى النظر لثبوتها بحججهم عن فاسد ما
الكلام في المقدور يعني لا مقدور لنا من طرف المعرفة الا النظر والتعليم والالهام من قبل الغير فليس شيء منها مقدور
والصنفين كما هو حقها انصرف حكم غير المقدور ولا يحتاجها الى الجاهل شاذة ومخاطرة كثر فلما بقي لها المراجع
بمنع ان ما يتوقف عليه الواجب جبا ويظهر جوابه عما حقه في محله واما المعرفة والامامة بل الحكماء ايضا اذا
ارادوا ابطال منه الخصم ونعيب الحاكم لوجوب النظر في العقل لا غير فيحتاجون الى ابطال منه الخصم وهو
لو قلنا يكون وجوبه شرعا لزم منه الدور ولزم منه انحام الانبياء لان ثبوت قولهم في معرفة الله موقوف على
النظر الى معجزاتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزاتهم وهو موقوف على ثبوت
صدقهم وهو دور مستلزم كلفهم كما سنشير الى بيانها فيما بعد ومن ذلك ظهر ان انحصار الحكم بوجوب النظر في العقل

الذي لا يثبت
بالدليل الذي لا يثبت
بما لا يثبت

لا يتم الا بضميمة ابطال حكمه الشرعي وذلك هذا الدليل اعني انهم الانبياء منهم الدليل الاول على انهم كانوا
هو العقل على نظره الذي ظهر ما ذكرنا ان الذي يخص ما ثبت انعام الثالث من هذا الدليل هو عدم زوال الخوف الا
بالنظر في عدم الخوف والتفصيل في المقدرة وما ذكرنا ظاهره دليل الاشاعة على وجوب المعرفة شرعا وانتهى هو الا بان
الاجابة وجوبه وهو اسطرار الدنو وانعام الانبياء واحتمال الوجوب للنظر فيهم من محابنا وغيرهم بالادلة الشرعية
وهو من وجوه الاول الا بان الواردة في المنع عن التقليد عموما مثل ما دل على حرمة العمل بالظن والقول من غير
علم مثل قوله نعم ولا نفق ما ليس لك به علم وانما بامرهم بالسوء والنجاسة وان يقولوا على الله ما لا يعلمون وما يملك
الذين يدعون من غير الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما هي الاجاثنا الذين يموتون نجسا وما يهلكنا
الا الله وما لهم بذلك من علم انهم لا يظنون ان شؤني بكاتب من قبل هذا او انارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس
من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منبرهم اخذوا من غير الله فلهذا نزلنا كتابا يبين الحق والباطل وان الظن لا يغني عن الحق شيئا ويخوذلك هذه
بالايات نزلت على حرمة العمل بالظن خرج الفروع بالدليل في الباقي ومثل الايات الدالة على خصوص ما مثل قوله تعالى
واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما افئنا عليه باءنا اولوكان باؤهم لا يفعلون شيئا ولا يفتنون وقالوا
اجئنا النعباد الله وحده فلهذا نزلنا كتابا يبين الحق والباطل واتوا بالوشك والرجس ما عبادناهم ما لم يملك من علم انهم لا يفتنون
ايضا هم كما بان من قبلهم فهم به مستمسكون بل لو اتوا وجدنا اباؤنا على امرنا وانا على امرنا وهم يفتنون وكذلك ما ارسلنا
من قبلك في قرية من قبلهم الا لاقا من قومها انا وجدنا اباؤنا على امرنا وانا على امرنا وهم يفتنون قالوا لو جئناكم باهتدافا
وجدناهم عليه باءا كما قالوا اتانا بما ارسلناهم به كافرين فانتقمنا منهم الاية اقول على ما حقت الحال في صدر الحديث
لاننا من العمل بضميمة اها في الجملة واكثرها واردة في المنع من المعاند الذين ظهر عليهم الحق ونكره نعمنا وانهم عليه
الحجة من الارشاد والهداية وكانوا يفتنون في النظر كما نزل على ان الجاهل الغافل والذي حصل له الاطمئنان ولو
بفعلهم غيره من جهة حسن ظن به ولكن حصل له الظن بطرف ولا يمكنه تحصيل ازيد منه معاينون على ذلك ثم ان هذه
الايات وما في معناها لا تدل على اشتراط العلم بمعني اليقين المصطلح ودعوا انه حقيقة في عرفنا ونفهم بل الصدق المستقيم
من العرف واللغة هو الحق وعدم التزلزل فقد فهم بغيره اليقين في كتب اللغة والعلم وبزوال الشك كما صرح به في
بل انهم ان ما ذكره في معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة والعرف يستعمل
مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم مستعمل في معانيها الصورة الحاصلة في الذهن التي فهموها الى
والصدق في باقسام من الظن والنجمة الثابت المطابق للمواقع التي يسمونها يقينا في الاصطلاح والعرف المطابق الذي هو
عبارة عن الجهل المركب النجمة المطابق الغير الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض الاصطلاحات واعتقادا في بعض
وقد بقي الاعتقاد على ما يشمل الانعام الثلاثة بل الاربعة ومنها ما يشمل الصور واليقين ومنها اليقين وهذا
الذي يدعون انه هو معناه العرف واللغوي هو بعيد نعم هو اصطلاح ارباب الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الا
يشمل الظن وغيره والظاهر ان هذه التعاينات الا النجمة المطابق بل مطلق النجمة من يدعي اشتراط الثبات مع المطا
فيضم اليقين المصطلح ومن فلا اتوا عرف هذا فقولوا هذه الايات طواها لا يقيد القطع اذ غاية ما يقيد هذا
الحقيقة الظن واصل المسئلة من المسائل الكلامية التي يشترط فيها القطع باعتراف السند بل لا يفي هناك اصل حقيقة
من جهة الاطلاق والعموم كما انما يختص بالفروع جزما والعام المختص في الكلام فينبذ الفن الحاصل منه عن الظن الحاصل

من اصل الحقيقة والحاصل ان مقصود المسند من الاستدلال ان التقليد من الظن لا يجوز العمل به لهذه الايات وهو
 مناقض لطبيعة العمل بالظن اذا كان حراما فلم يثبت بهذا الايات ان لا يفيد الا الظن والقول بان هذا الظن يخرج بالدليل
 يحتاج الى الاثبات اذ غاية ما في الباب ان يلم خروج الفروع وهذا ليس بالفروع بل هو اساس الاصول والفروع الا ان يبق
 كما ان الفروع يخرج بالدليل للزوم تكليفه بالاطراف مع فرض ثبوت التكليف سد باب العلم لولم يعلم به هكذا في هذه
 المسئلة فان التكليف بوجوب معرفة الله تعالى في الجملة ثابت والاشكال في كيفية فاذ لم يكن يحصل العلم بحقيقة التكليف
 الكيفية فيكتفي بالظن بل يمكن ان يثبت المسئلة انهم فوعته ولا منافاة بينهما وبين تعللها بالاصول فكان الثم وجوبها
 اقامة الدليل على ما اذ غنايه من العقاب ولكن هذا انما ثبت بوجوبه بوجوب علوه لا ان شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنا
 وهو خلاف مقتضى كلام الاكثر في انهم يجعلونه شرط تحقيق الايمان بالمعنى المتنازع وان اكتفى في الايمان بمعنى الاسلا
 ليرتب الثم الدنوية على مجرد الاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة والبراءة البقينة لا يفتقر الى العلم
 والقطع فقلت مع ان هذا يخرج عن الاستدلال بالايات مدفوع بان الفهم المسلم هو انما يقطع بالمواحدة على ترك كذا
 الامر في العلم والظن لا نأكله باحد الامر من المبرم الذي لا يحصل البراءة منه الا يحصل اليقين فليس يدعي كفا
 الظن ان يقول الاصل براءة الذمة ولا دليل على وجوب حصول العلم والحاصل ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا يتم
 الا بحيل المسئلة فوعته وان تعللت بالاصول وحصل الغرض من حقيقة ما في بيان الحق وتنبه المكلفين الغافلين واداء
 طريقهم كما ينبغي له وثانيا الفرية فائمة على انما مستعملة في مقابلته الظن كما نطق بكثير الايات فالمراد ترك العمل بال
 بعيد الا الظن بل لا يفي معارضتهم بالادلة الفاطمة الا الاحمال والاثبات منع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح
 كونه حقيقة في الجرم والجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك وهم لا يرضون به ويشهد به قوله نعم في سورة بقر
 حكاه عن يوسف اخوته رجوا الى ابيكم فقولوا يا ابا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا قتل قبله وبعد حتى
 يظهر لك الحال وارجع ان التكليف انما يرد على مقتضى الفهم والادراك فهم وان كانوا مكلفين بالجرم باهوتات
 الامر لكن المسلم منه هو ما يقره ان هو الذي مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر وان لم يكن تحصيله
 بعمل بجرمه معتقدا لانه مطابق للواقع عامل بالعلم على عدمه وليس تكليفه ازدي من ذلك وخامسا ان التكليف بالجرم
 الكدائي انما هو بعد الامكان فلو لم يكن في كثير من المسائل تحصيل الجرم كما هو عجز عن النصف المتناهي فلا وجه لظلال
 وجوب حصول العلم سادسا ان المتناهي في تلك الايات لا يظهر له ان يبين انتهى عن العمل بما يقيد بنفسه الا الظن ان
 لم يبق الظن مع في خصوص المقام لا ما يقيد الظن مظم فان كون عبادة الاصنام مذمما لا بالاثم بعد اقامة البراهين
 عليها كما ينبغي معهم الظن بحقيقة ما في نفس الامر كما يشهد به حكاه برهم مع قوله حيث قال بل فعلك كبيرهم هذا فاسألهم
 ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك حرقوه وانصروا الهنكم نعم بعض الا
 المطلقة يدل على حوزة العمل بالظن وفيها انهم اكثر الاجاث السابقة وسابع ان التقليد انهم قد يقيد الجرم قبل
 ولكن التحقيق ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرفنا اليه مرارا فهو اما مسند او فاقل من حقيقة الامر وليس عليها شيء
 ثمان الاستدلال بهذه الايات انما يناسب مذهبا لا شعريا اما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم الاستدلال بالدور ولا
 بثبوت وجوب حصول العلم بمعرفة الله نعم الذي لا يمكن الا بالتفريق بين الله مستلزم للدور والمناس من ذلك من بالمشي على
 طريقة الخصم فانه يكتفي بمعرفة الله بالتقليد وبالظن فيمكن ان لا يقول الله نعم واما بان يبق ذلك من باب تحقيق اصل
 المعرفة ومناظرة الجهد في التحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم الله وفراغهم عن حصول اليقين واستنباط

له حقيقة

في الجملة

الدليل الثاني

الدليل الثالث

ذلك المطلب من كلامه وكلام منبأته ويثبت ذلك في العلم لانفسهم وفي العمل للتبليغ والارشاد اذا المكلفون بخلاف انهم
 في الذكاء والفتنة فقد يحتاجون الى التبليغ وما ذكرنا ان الغافل لا يعاف على ما يبلغه فطنة لا يستلزم عدم لزوم
 على ما يكمل كما هو مقتضى اللطف الا فلم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب واجبا على الله ايضا وقد اشترانا الى مثل ذلك في
 معذرة الجاهل في الفرع الثاني قوله نعم فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب اذا كان النبي مأمورا بالعلم
 اولي ان يجب عليهم من باب الناسي واجب يمنع الاولوية بمجوده في محضه ونصوا فيهم الامنة ومنع وجوب كل ما يحجب
 وقبه ان المنع انما ينشأ في العلم بعلم وجهه من فعاله واما ما علم وجهه فيجب على الامنة منبأته الى انبان على ما تنبأ به ان
 فواجب ان ند باقرب كما يتناه في محله واحمال كونه من خواص خلاف الظاهر ويحتاج اخرجه من عموم قوله نعم فاستعمل
 دليل وهو مفقود والتحقيق في الجواب ان في الآية وملاحظة شأنه وردت نزول الآية اذا لم يزل احداثه اول ما
 عليه كلها شاهد على ان المراد بذلك اذ عرف حال المؤمنين وحال عبيدهم فثبت على ما انت عليه من التوحيد واستكمال
 نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ثم ان الامر بالعلم ليس مغنا حصيل العلم حتى يفي ان امره بشي لا يتم الا بأكمل
 فيجب من باب المقدر بل هو اتيان العلم واجبا له بهذا القول فكما ان معلم الكتاب يقول للاطفال اعلم ان الالف كذا والباء
 كذا فخص هذا القول بهذا العلم للطفل فكذلك قوله نعم لنبيه علم بهذا العلم بالتوحيد وقد يفي في الجواب ان من باب اباك
 اعني واسمعي يا جاريه فتح يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قال الرازي اقول ولعل وجهه انما اخرج اللفظ عن حقيقته
 ارادته الخاطبة لا غير الخاطبة فلا يفي على اصالة الحقيقة فلعلم المراد به الظن وقبه ان خرج الهيئته عن الحقيقة لا
 خروج المادة نعم برؤية ما تميز لا بجاء الحقيقة في لفظ العلم وغيره ما ذكرنا سابقا فذكر الثالث انقضاء
 الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل منه العلم بحجوز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون مطا
 للواقع فلا يكون علما ولا ترو حصيل العلم لزم اجماع المتقنين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه والفرق
 ان خبر كل من الخبرين بهذا العلم لا ترو حصيل العلم فالعلم بانها صادقة فيها اخبره اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول
 باطل خبره والثاني يحتاج الى دليل والمفروض عدمه واللام يمكن تقليدا ومقتصر بهذا الاجماع العصفه فان الثاني
 الامنة اجمعوا على وجوب معرفة الله ثم وانها لا يحصل بالتقليد وذكر الوجوه الثلاثة لذلك وقال العلامة في الباب الحاد
 عشر في خبر المصباح اجمع العلماء كانه على وجوب معرفة الله وصفاته النبونية والتسليم وما يتبع عليه وينبغي التنويه
 والامانة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من كمال لا يمكن جملة على احد المسلمين من جعل شيئا منه خرج عن
 المؤمنين واسحق العقاب للذات وادعى اجماع عنهما ايضا وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالدور لان مجتهدي الاجماع
 انما هو لكشف عن قول المعصوم عندنا واللاية والاجابة الدالة عليه عندهم والتسليم في اثبات معرفة اصول الدين التي
 احدها حجة قول المعصوم ومعرفة مسئلة من الدور فيمكن دفعه بان من باب لزوم الخصم ان الخصم يكفي بالمعرفة بعنوان
 التقليد بالاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول الشاويان ذلك من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين المناظر
 للعلم بالمسئلة لانفسهم ولتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك ونبيه المكلفين على ذلك لاجل التكميل كما اشترانا سابقا
 ايضا نعم براد الاشكال على هذه الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف ولغاظة المكلفين ممنوعا مما
 فان من المثل هذا ان لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فكل ما ورد من ان خبره في ذلك فهو مختصه او مؤوله بالخبر
 القدر المشترك بين الطرفين والخبر فكيف يكلف به سببا لغاية المكلفين وهذا لا يخفى على من تأمل حتى التامل في
 كثير من المسائل وعلى نفسه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المتقنين شرعا مع ان الاصل عدم الوجوب ما تقدم

الله فيقال من يتبنيك فيقول محمد فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقول من اين علمك فيك فيقول سمعت الناس يقولون
 قلته فيضربونه ثم يترددوا فيجمع عليه الثقلان الا انهم لم يطبقوا فقال فيذكر بكذب الرصاص الحديث والتحقيق
 ان يتيقن ان المراد بالثبوت في هذا الحديث من امن بقلبه واعني بدنه وجعله وسيلة الى ربه وحبب الى نفسه مواده
 خالفه والاطاعة له وسكر الى عقابه واطاعتها وبالكاف من يقول بلسانه تبع الناس ما ليس في قلبه منه نور ولا
 اعتناء له بشانه ولا بدل ذلك على اكثر من عباد الحجر والسكون والاطمئنان والاعتناء والاعتماد واما كونها با
 عن دليل يقضي بدهان مصطلح فلا ولا ريب ان مثل هذا الشخص الغير المعنى مع انما الحج عليه مستحق للعقاب
 ذكر بعضهم هذا الحديث ناويلا بل خطه نوع من التفتة وطبقه على الاخذ بالتقليد مسندة بثبوت الله فان الثبوت
 لا يمكن الا في المقلد المنزول وهو لا يتحقق في المتبني بالاسناد لوجه خلاص الاول ان دعائه اسلامه على هذا
 الله والثالث على ما بعده الناس من بعده واجماع وهو بعيد احسن التافون لوجوب النظر وهم بين قائل بجوازه
 وقائل بحرمته بوجه الاول لزوم الدردان وجب ذكره في نفسه وجوه او جهات بناء على القول بنفي حكم العقل
 كما هو من هذا الشعر ان وجوب النظر في معرفة الله المفروض استغفار من اجاب نعم موقوف على معرفة الله وان
 يجب ان يعلم لا ومعرفة كل موقوف على وجوب النظر في معرفة الله المفروض وجوبه ان الوجوب عندنا عطف
 لا شرعي كما اشارنا ذكرنا فاضل الجواد في شرح الزبدي في بيان ان النظر لوجوبه يوقف على العلم بصدق الرسول
 اذ الوجوب ثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يوقف على النظر في معجزة اذ لو لم ينظر في معجزة لم يعلم كونه صادقا
 من كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزة يوقف على وجوب النظر في معرفة الله اما لان دراجه في مطلقه واما لانه
 نظر في معرفة الله نعم من حيث انه رسول الرسول وهذا دور اقول وفيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يوقف على
 وجوب النظر في معرفة الله بل انما يوقف على صدق الرسول فان المفروض ان وجوبه انهم شرعي فيحصل الدردان العلم
 بالصدق ووجوب النظر في المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق وليس هذا هو الذي دللنا عليه
 بانه فالاولى على ما يستفاد من الخبر بدريه ان يتيقن لو وجب النظر لكان وجوبه شرعا بطلان الوجوب العقل ولزوم
 كونه شرعا لزم منه الدور وهو محال فيلزم انفاء كونه واجبا شرعا وما يستلزم ثبوته استفتاء فهو مح هذا النقذ
 ثم بادراج مقدمه اخرى هو ان يتيقن في نفسه بالاسناد لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول
 والعلم بصدق الرسول يوقف على النظر في معجزة بانه ما فعل صادر من الله نعم بصدق بقاله وجوب النظر في معجزة انهم
 ثابت بالشرع ايضا اما لان دراجه في مطلق النظر اما لانه نظر في معرفة الله نعم من حيث انه رسول الرسول ولا يثبت ذلك
 الوجوب لا مع العلم بصدق الذي يعلم الا بالنظر في المعجزة نعم لو كان وجوب النظر في معجزة نفس وجوب معرفة الله
 الى اخره في موضع يوقف على وجوب النظر في معرفة الله لكان له وجوب وان كان كلفا ونحلا وقد يفهم بالدردان
 وجوب النظر في معرفة الله نعم نظري موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر آخر فيجب ذلك النظر وجوبه موقوف
 على وجوب النظر في معرفة الله نعم اذ لو وجب النظر في معرفة الله لم يجب هذا النظر الى النظر في دليله وهذا النظر غير
 مبين على نفي حكم العقل اساسا اقول في ان ثبوت وجوب النظر في معرفة الله واخذها على سبيل الاستدلال وان
 كان متوقفا على نظر آخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله ولكن وجوب هذا الاستدلال لا
 يوقف على وجوب النظر في معرفة الله واخذها بالاستدلال بل انما يوقف على مطلق وجوب المعرفة المشركين
 التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة فينبغي الاشكال في ان هل يجب النظر او يكفي التقليد

التي
 من خارج
 في بيان
 في بيان
 في بيان

وبعد النظر في ذلك فاما ان يستقر الرأي على وجوب النظر وكفاية التقليد فالذي يتوقف على النظر هو اختيار احد طرفي
 المسئلة اجالا وهو لا يستلزم كونا احد الطرفين بالخصوص موقفا عليه للنظر الثاني انه لم كان يكفى من الكهان كلتيه
 الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكفهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا لكفهم ولو كفهم لنقل البناء القضاء
 اقول والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مقدّمه وهوان الايمان في اللغة هو التصديق واختلفوا في حقيقته
 شرعا والكلام فيه اما في بيان حقيقته بالنسبة الى القلب الجوارح واما في حقيقته بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما
 في حقيقته بالنسبة الى كيفية تحصيل الاعتقاد ووضع اصل البحث للاجزاء الكلام فيه في كفاية النظر والتقليد ولزم
 القطع والنظر واما الثاني فنفسه اليه فيما بعد واما الاول فقول قبل ان فعل القلب فقط وقبل ان فعل الجوارح وقبل ان
 انه فعلها معا فذهب الى الاول المحقق الطوسي في بعض اقواله وجماعة من اصحابنا والاشاعرة والخشوعية لا يكفى فيه حجة
 حصول العلم بل لابد من عقد القلب على مقتضا وجعله دينيا له عازما على الافراز في غير حال العسرة والخوف لئلا
 ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر الحاصل ان محض العلم لا يكفى ولا لزم ايمان المعاند من الكهان الذين كانوا يحجبون
 استيفانهم انفسهم كما نطقوا بالاثبات والاثبات الكرامة فجلوه عبارة عن التلقظ بالشهادتين والخارج عنهم
 فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات والتمسحوا به بعضهم الى انه اخر واما الثالث فتقل عن المعندة والمحدثين من اصحابنا
 وجماعة من المعتزلة والتصديق بالقلب لا يفر بالثبات والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب الحق الطوسي في الخبر الى
 انه الاعتقاد بالجنان والافراز بالثبات ومقتضى خلاف اكثر الامامية وقد ورد الاجازة بمقتضى اكثر هذه الاقوال فاعلم
 ما اقتضاه خلاف الاجازة هو الاذعان بالعقائد المحضة مع اليقين الكامل مع الايمان بالواجبات والتمسح بالثبات
 جميع المحرمات والكروها والاعمال الكريمة والتحلي بالاعمال الذميمة وهذا هو المحصور بالعصومين وادرك
 اقتضاء هو التلقظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه وان لم يكن في القلب من عتباها ايضا ويدخل في التلقظ
 وعلى هذا فالإيمان اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقته في بعضها ومجاور في الآخر ولكل منهما ثمره مثل ان ثمره الاولى
 حصول جميع ثمران سائر المعاني مع زيادة حصول درجة كمال الفزب الاستحقاق للشفاعاة الكبرى ومبشرين مودد الكو
 والاهتمام وثمره الاخره انما هو حصول الدم وحلية النكاح واستحقاق الميراث وامثال ذلك ولكن لاحظ لهم في الاخره
 والحمد الوسط بينهما اما من يلحق بالمفريقين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب الاجر واما من يكفر صغائر
 الكبار اذا اجنب الكبار بنصبه معقورا مرجوما واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ والعقوبة الكبرى ثم يخرج من النار
 او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخل نار جهنم على القولين في التثقيب والالسا طفر في ثلثة الاولى من يعتقد
 التحنن ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات والثانية من يعتقد بالعقائد المحضة ويترك الكبار وباني بالقرآن
 التي تركها كبره والثالثة من يعتقد بالعقائد المحضة من دون عمل وهذا هو خلاف اكثر الامامية وكيف كان ففي
 مقابل كل ايمان كفر والذي يثمر في الحكم بوجوب الهانة والاذلال والتجاسه وعدم حل المناكح والموارث ويحرم
 ذلك هو نفي الايمان بالمعنى بمعنى عدم التلقظ بالشهادتين ايهم والكفر الذي يوجب العذاب ان نعقبه الجاه
 هو نفي الايمان بالمعنى الذي نوز هذا وهكذا واما الاسلام فقبل ان الافراز بالشهادتين مع الاذعان بهما مع
 انكار الضرر من الدين وقبل ان اظهار المكلفين وان لم يعتقد بها والحنن يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايهم
 واما لو ذكر مع الايمان وفي مقابلته فبإبراهيم المعنيين اذا تم هذا فنقول ان اراد المسند بقوله انه لم كان
 من الكفار بكتيبة الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينتظرون الى مجازته وصفاته واخلاقه الحسنة وسجيانه المسخنة

٦
 الكهنة
 ص

يكتفون بالكلمين فهو ليس الا المعرفة بالنظر بالدليل فلا يزيد بالدليل الا ما بوجبه الاطمينان كاشف الهموم والارادة
 عن ذلك مغلوط من شمله يقول ان ارفع من لاكتفاء بالكلمين في الحكم بالاسلام بوجه الايمان الذي لا يخفى الا
 مع الاذعان بالعقائد المحقة والاطمينان به فلا يتم انه كان يكفي في ذلك وان ارفع ما هو اعلم من ذلك لم يدخل
 مطلقا المقربا بشهادته بل بمرتب عليه الاحكام الظاهرة فلا يضرنا ولا ينفعك اذ من اعيان المعنى عن البيان ان التبرع
 طرفة في بدو الاسلام المسافر والمناشاة مع الاجلاف والاعبياء واستمالهم على التدين بغير شوك الاسلام
 بالاجماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكح معهم ويؤا
 ويباشرهم مع الرطوبة الى غير ذلك فهو كان يبرمج الى بعضهم ان يكفوا عن افعالهم بالاسلام ليكون وسيلة الى حصول شوك
 الاسلام ثم يكلمه بالتدين بوجه ان يمكن وبكره على نفاقه مع عدل الامكان فاذا اخمل كفاؤه لا واداه هذا المعنى بل ظهوره او
 فاداه مع ارادة الاسلام الواضحة في بطل الاستدلال الثالث قوله عليه السلام في العجائب والاسباب ان دينهم بطريق التقليد
 لعقد اقدارهم على النظر ولفظه على ذلك على الوجوب فيخرج النظر فيه من حيز الرواية عندهم بل قد قيل انه من كل علم
 والمذكور في الاستدلال المستفاد من كلام الحق اليه في حاشية الزبدة ان هذا هو حكاية رد ولا بها رقت البدع في حكاية
 لانها راعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم والذي ذكره القوشنجي في شرح الترمذي وبعده القاضي
 الجوزية هو ما رواه عن عبيد الله بن عبد الله بن الكوفي عن ابيان فقال عجزوا ان الله نعم هو الذي خلقكم فانكم يا
 ومنكم مؤمن فلم يحجل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليه السلام العجائب اقوال والناس في مقام هو الحكا
 الاولى سلمنا انما رواه في كنهها جرح واحد معارض في القواطع سلمنا انها جرح قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لتع عدم نفي العجا
 على الاستدلال بتمام ما سبق من كفاية الدليل الاجمالي عدم الاحتياج الى معرفة طرفة هل الميزان مع ان ما ظهر
 الجوزية نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجائب هنا الاستدلال لا بنا في اقدار بعضه في الكلام في كفاية
 ح اذا الرجوع الى الاستدلال بترك التقليد لا يناسب الامر بالرجوع الى العجائب كما لا يخفى حتى يبين ان المراد بالاحتجاج بالاستدلال
 لا التقليد بل على الاستدلال به والذي يحتاج الى حجة ومجمل الاول انه عليكم بحصول اليقين كما حصلته الجوزيات فانها
 جعلت وجود الصانع وكونه مدبر الافلاك ومحركها كالحسوس من فوف ولا بها عن الحركة فيخرج فليتها عن يدها وانما
 ان الالبون والانبث الاستدلال والاسلم الكافة الناس والاسهل عامتهم هو طرفة الان وهو الاستدلال بالاثار على التو
 وبالحلق على الخلق لا النظر في نفس الوجود والوجود المحتاج الى التمسك بطلان الدور والتسلسل لعدم بلوغ فهم القاء
 اليه ولا التمسك بملاحظة نفس الوجود وادعاء ماضيه على طرفة وعنده الوجود التي يهتمون المتصدون لها الاستدلال
 من الحق لان مخفي التمسك لذلك مفزون بانه لا يتم الا بالكشف في الشهود الذي لا يحصل الا بالبراهين والمجاهدة وليس
 ادراكه في وسع العقل النظر المتصدون كما ناهى بالاستدلال كما صعد عن بعض مناخرهم لو فرض تسليم مقدماته
 فانما هو مما لا يصل اليه بكثرة العلماء فضلا عن العوام ولا ريب انه من لزوم طرفة الخواص فضلا عن العوام فكيف بكلفة
 بذلك عامة الناس فلذلك خاطب المكلفين بقوله عليكم بدنيا العجائب والظن ان هذه الطريقة اجتنبت بالنسبة الى طرفة
 الشرع ولم يدل عليها اية الاجرة وما يوافق قوله نعم سبهم باثبات في الافاق وفي انفسهم حتى يبين لهم انه الحق ولم يكف
 بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقتين فاذا اشارة الى الاستدلال من الاثار الى المؤثر كما هو طرفة الحق بين
 على الشهود واخرها يقول نعم اولم يكف بربك ان اشارة الى الطرفة الاخرى يعني وعنده الوجود فهو الزنا وبلا ث
 التي دعا اليها رسوخ ما فهموه بانها هم في خواطهم بل الظن من الاية انها على سنن واحد كما يتاوى به استنفاهم عدم الكفاية

الدليل الثالث

من لا يعلم نظيره قول عمر بن الخطاب
 انهم من حق الخلق وان في الخلق اعداء
 من لا يعلم من بعض على

الى الحق

الدليل الرابع

الدليل

الدليل الخامس

معارف في تأكيد الكلام السابق ونفي ما لا يمتثل له من الاول في معنى ما ورد في الادعية مما يشهد بالظهور الاخره مثل قول
 امير المؤمنين با من دل على انه يذبحه فيقول التجار ذلك عرفك وانت للفقير عليك ومثلها مما يحتمل معنيين احدهما ان
 الظهور الاجمالي الذي حصل منك في نظرتنا بل فطره اليها هم صار سببا لتوجهنا نحو معرفتك الى ان عرفناك بما استطعنا
 اوان خلقك انا وجوارحنا وقوانا وحواسنا والامور الغيبية التي يحصل منها العبرة ونحجزنا الى ادى الفكرة صار سببا
 لعرفنا اياك فبسبب غنايتك عرفناك وهذا ان قلنا بالظهور كما هو الظاهر ونسبنا اليها في الجملة والافان لمعنى هو
 ويرجع ماله الى استدلال الجوز ان ابع انه تم في الجملة كما في مسئلة القدر وهو انه يخرج الى احوالهم فوهم يتكلمون في القدر
 فغضبهم احمرته وجنانه وقال انما هلك من كان قبلكم نحوهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال ثم اذا ذكر
 القدر فامسكوا وقبوه ان انتهى عن الجدل بل عن البحث عن النقيض عن النظر في ذلك يكون الجدل امر حرام وقد يكون بما لا فائدة
 تحته فيكون ضعيبا للوقت وقد يكون في تركه حكمة وفي فعله مضرة مثل ان الكفار في بدو الاسلام اذا كانوا يرون
 المسلمين يباحثون في المسائل يجادلون كان محتمل مظنة ان يأتوا هؤلاء بعد ان يستفهم منهم ويدعوننا اليهم ونحو ذلك
 واما النقيض من خصوص الخوض في مسئلة القدر فهو لا يستلزم انتهى عن النظر في المعارف المحضة اذا القدر الذي كلفنا
 هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا واسرار القدر فيها لا يبلغه عقولنا فانظر الكلام فيه من لغة عظيمة لا يأتى ان ذلك ايضا
 الى معرفة الله نعم بصفاته الذاتية والفعالية والامر فيه ابر من النقيض والاثبات فاما معنى انتهى عن النظر فيه لا نأفول انظر
 في المطالبات التي بين الحق والباطل واختيار النقيض والاثبات اما يحصل باقائه البرهان على حقيقة احد الطرفين وبطلان
 بابطال دليل الطرف الاخر واما بقاء البرهان على حقيقة احد الطرفين فنبتغي نفیضا لا مضعاجا لاجتماع النقيضين او
 ولا يضره عدم الافتدال على ابطال دليل الاخر لاحتمال عدم القدره على ادراكها المعايير الثابتة في مادة برهانه او هيئته
 حصول البقعة في الطرف المقابل لها على بطلان الذي اقيم على خلافه فانا اذا ما قلنا في مسئلة فعل العبد مثلا وانما
 البرهان على كونه غفارا بالبراهين الفاطمية من الضرورة العقلية ولزوم اللغو في ارسال الرسل والوعد والوعيد
 مدح الصالحاء وذم الفساق وغير ذلك مما ملق به الكتاب السنة فلا يضره الجرح عن شبهة الجرح لذلك قال بعض
 اذا عارض الشبهة البدعيه فلا ينفك اليها فحق مثل شبهة خلق الكافر المند والمند في الاستدراك والكتب اذا اثبتنا بالبرهان
 القاطع عدم صدور البع عنهما وانه لا يظلم عباده شيئا فان سلم بقاء جنة لنا في وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب الناقص
 في انه لا يصد عنه الظلم وقد يكون الناقص في الصغرى هو لا يوجب ندحا في الكبرى وذلك كما ورد في الحديث ان
 موسى قال اله اربى عدلك فامر ان يخفى في جنب عين على طريق فعل فجاء فارسله فاستراح ساعة وراح وسعى ههنا
 فيه الفع بنار ثم جاء صبحي اخذه وذهب ثم جاء اعي فاذا الفارس قد عا واخذ الاعي بالهنا ورسلسه وجر راسه فقا
 موسى الهى صان صبر وانت عادل فقال يا موسى قد كان الاعي قبل ابا الفارس كان لا ب الصبر الفع بنار عند الفاع
 من اجره منه اياه ففدا شئ كل حشر وكذلك حكاه صحبة موسى مع الخضر جبرته في فعله في المفامات الثلاثة فاذا
 عجزت عن ادراك حكمة عبد فكيف بالعبد عن ادراك حكمة الله الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة في النقيض عن الجرح في
 في مسئلة القدر على وجوب التقليد في اصول الدين عدم جواز النظر فيها الخا من انه يضر في الدين اذا لم ينقل عن النبي
 واصحابه الاشتغال به اذا لو اشتغلوا لنقل اليها النور والتواضع في قضاء العادة كان نقل اشتغالهم بالمسائل العقلية
 على اختلاف اصنافها وكل مدعى مودة وفيه منع عدم نقله ولا بل هو من البقعات والقران الكريم ملأ من المناظر
 مع الكفار فامر من الانبياء السابقين وامر بنبيانه فقال نعم وجادلهم بالتي هي احسن وعبر ذلك من الابان والاجا

الخدود في مناظر أهل الكتاب سيما من زوايا أصحاب التمسك في مباحثهم مع الزنادقة وامرهم أصحابهم بذلك
 مع ان أصحاب التمسك كانوا أقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يهاجرون الباطل بل كان يكفينهم رؤيتهم وروايتهم
 احواله وافعالهم سيما مع قلّة الشبهات وعدم طرئ الشكوك التي حصلت بعد زمانهم وان اريد ان تدوين الأدلة
 والابواب على جعل الكتب الكلاسيكية بدعة فكل حال لفظة فلا بد ان يكون هو ايقن حراما مع ان البدعة المحرمة هو ارضا
 ما ليس من الدين الذي يقصد ان يزيل الدين الا هتافا والجهد في تدوين ما سمعوه من الدين وضبط العقائد والآراء
 وذكر ما يذب به عن شبهات الملحدين والشكوك الضالين المضلين بل هو عين العبادة والطاعة وان يمشي بدعة
 بدعة فنفذ كون كل بدعة محرمة هذا واعلم ان هذا الدليل وما تقدمه معارضة على القول بوجوب النظر شرعا والافلا
 بر هذه الأدلة على من قال بان الوجوب على الشرعي وذلك لان التراجع في وجوب النظر وكفاية التقليد مسبو
 بالتراجع فان وجوب معرفة الله تعالى على الشرعي فكل الفرقين يختلف بعد اثبات مذهب في المقام الثاني قد
 القائل بان وجوب معرفة الله تعالى هو وجوب شكر النعم وازالة الخوف وان يقضي معرفة النعم ودليل اشراقهم
 والاجتهاد هو ان خوف لا يزيل الا بذلك ومن يكفيه بالنظر الظني او التقليد بقول ان الخوف يزيل بالظن والتقليد
 ايض ودليل القائل بالوجوب الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان القائل من هو لا يجوز
 النظر والعلم بسندك بمثل نظرنا واعلم انه لا اله الا هو والغالب بكفاية الظن والتقليد بسندك بمثل هذه الأدلة
 فالاولون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر اعجز بعد لم يلبثوا الشرع حتى يخرج عليهم بمثل هذه الأدلة بخلاف
 الآخرين اللهم الا ان ياتي المراد بهذه الأدلة ثبوتهم بعد اثباتهم الشرع بطريق النظر على بطلان ما ذهبوا اليه عقولهم
 واسندوا به على وجوب النظر ثم انما مال هذه الأدلة انما تنفع بعد ثبوت الاسلام ولا تنفع للمكلفين من اليهود
 والنصارى نعمها للسلبيين ايض انما هو في بعض المسائل ونسبها يحتاج الى القول بعدم الفرق وايضا هذه
 الاستدلال وما يحجى بعد ذلك انما ينفع في العلم المناظر للمجهدين ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم اذا اراد اخذ النظر
 في مسألة جواز التقليد وعدمه الا ان يثق بخصفه عند المناظر ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر
 عندهم فيجب عليهم الامر بالمعروف فيامروا بالمكلفين بالنظر في هذه المسئلة وهذا يندفع ما علمه سبور على ما حفظنا
 انقارنا ان الغافلين منهم ليسوا مكلفين بذلك من ان هذا يستلزم تحقير طريق اكثر الخطيئة فلا يجب اعلامهم لعدم كونهم
 ائمين كما ذكرناه في القانون السابق في حكم الفرع وجعل التبع يظهر قابلية فان الاستكمال امر مفصود من الله تعالى
 ولم يكف فقال ثمة عن العباد بعدم كونهم معدين ولا بقبيل من الجزر القيص بل اراد منهم الكمال في غاية القرب على
 استعداد ان العباد بعد تحقيق الحال واجاز المجهدين الامر بالمعروف باهم بما حققوه فحصل لهم ثبوتهم وبقيت فيجب على
 المكلفين ان يتبعوا طريقهم في الاجتهاد والنظر على طريقتهم وطريقه التمسك يختلف باختلاف المكلفين وكل طريقه نظر
 فربما كان المكلف في جملة الطلبة وقد حصل خطأ او من العلم ويطبق عليهم هذه الأدلة التي تبدأ ولا المجهدين
 فالمجهدين من يلقون اليهم بذلك الأدلة لينفكروها ويجهدين في مسألة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا ان ذلك من
 المسائل الكلاسيكية التي في ابع اصول الدين ان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي التمسك به بان ياتي بها المكلف
 فكيف يتقبلها بيبك وامك وراجع الى عقلك فان محض التقليد لا يصلح للاطمئنان فان المكلف فيمكنه العزيم في هذه
 المسئلة اعني لزوم النظر المراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتماد على عالم وزعم بطريق بقوله اذ لم يستطع فوثق
 وهكذا فشر مراتب المكلفين مراتب التمسك بها وتختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم

الدليل الثاني

٨

في نفس العباد بآيهم وهذا هو أحد من التكاليف التي كان يكلفهم عن الأعراب بالشهادتين لأجلها لأن التكليف بمعرفة النوحيد
والنزيل الشامل لأفعالهم ومعنى النجدة وعينها الصفات وعدم كونه نعم في جهة ولا مكان ولا في الأرض ولا في السماء وأنه لا
لا يعرفه الرضا والسخط المعلوم من العامة ونحو ذلك في أول التكليف لكل واحد ما لا يصح ولا يمكن في الأغلب أن اجراء
الإيمان مما ينبغي في الأكثر أن يحصل لديه كما في الحال في كيفية حصولها بالأدلة القليلة والواجب البزخ ولو لم يكن إلا
على معتمد وسبغى تمام الكلام السادس أن الشهادتين في الأصول كثيرة والنظر في موضع الوقوع في الشهادة وهو مستلزم للضلال
فحرم النظر في عين التكليف إذ هو سلم وقبيل مع أنه وارد على التكليف لأن جهل ذلك المقلد يقع بحرم عليه النظر
فيجب عليه معرفة فيسلسل وينتهي إلى ناظر فعود المخذوم مع أنه يرد عليه احتمال الكذب المجهول في أن هذا راجع إلى جهل
في كل صاحب دين ومنه يجب تخصيصه بدين الإسلام موقوف على شؤنه فقول بشؤنه هل يحصل بالإجماع أو بالتفصيل
الاشكال وأنظر أن من هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من أن هذا كلام مسلم بن نجدة هل الإسلام يلقون في الفأ
من باب الأمر بالعرف هم يطمنون بذلك ويصير تكليفهم ذلك بخبرهم بأن عدم النظر لا يضرهم وذلك إنما يتم في مثل
الشرع مثل أن أهل الشرع يمتنعون الظلمة عن النظر في الحكمة لأن أهل الحكمة قد خالفوا مسلمات الشرع من حدوث العالم
وعدم كون العقول مؤثرات في السفليات وكون المعاد جماعيا ونبأ واما مكان الخريف والانسام في الأفلاك وتخصفه وامثال ذلك
فإن كل مسلم يحكم بأن الاعتقاد بالقدم واستحالة الخريف والانسام ونحو ذلك لا يوجب لعذاب فإن رجب في الاعتقاد
بما فلا يضر المنع عن النظر في أدلة الخلاف في الموضع بقاء أطبسان المكلف بحال ولا داعي إليه في هذا الاشكال بل الداع
على خلاف ثابت وأما من حصل منه من العلم ورفع سمعه شيئا من الحكماء فلا يرب أن الاكتفاء بقول العلماء في حرمه نظر
أنما هو تكليف لهم في هذه المسئلة التي هي الأصول وأخرج واجد الشهادة ومثبه للاشكال لأنه من منطقتهم للشهادة ونحو قول
أن كان شبهتهم وبما فهمه إنما هو على علم صدره عن الشرع فلا يمكن حصول الخبر والبغين بقولهم وأدلتهم مع الاعتقاد
بالشرع لا مناع اجتماع القطعين المخالفين وإن كان فيما يجهلون يكون مردا بالشرع عن ذلك كما بدع حكماء الأصول
في كثير من المسائل فلا بد فيه من المرجحة والناظر فإن حصل البغين على ما قالوه واحتل الشرع لموافقهم فلا مناص من القول
به وإن لم يحصل البغين بما قالوه فيقدم الشرع وإن كان مطنونا لأن النظر بالحاصل من ظهور الشرع مما لا ريب في محبة ما
لم يعارضه فاطع بخلاف الظن بالحاصل من العقل وإن كان قويا في نفسه وهذا هو مرد أهل الشرع من قولهم بوجوب انجاء
الشرع بغير ما مع قولهم بأن هذا مقتضى ظاهر الشرع وسبغى تمام الكلام والحاصل أن هذا الدليل لا يناسب الظن في موضوع
المسئلة ومن هذا القبيل منع الشارع من الخوض في مسئلة القدرة من هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام والطلبة
القاصرين عن مباحث علماء اليهود والنصارى في مسئلة النبوة والحاصل أن هذا الكلام يتم ما في أطبسان المكلف بحال
ومع نزول تكليفه في المنع عن النظر في السابغ أن الأصول أعرض عن الفرع وأبعد عن الإلهام منها فإذا جاز التكليف
في الأصول أولى وهذا الدليل أيضا إنما ينفع في الأغلب للعلماء المجهدين الناظرين بصبر خيرا والمذهب فيه شتم الجواز
نبيه العوام وأمرهم بمقتضى ما رآه وفيه منع الاعتصية فيما يحتاج إليه المكلفون وشبه التكليف به مرجح في الأصول
الذين نعم قد يحصل الاعتصية في عرف سائلها وإيجازها التي لم يشب تكليف الناس لها وإنما يجز الغور فيها والنظر والند
والثقة بمعرفة الشهادتين وطريقه فيها كما أنه لو كان فابلا لذلك ومنع لحرمانه الذي المبين وأغما لا نوقف
الحاجز في المبطلين لا مدخلية لذلك فيما نحن بصدده بل أدلة أصول الدين مبينة على قواعد مضبوطة وضوابط محد
يحصل لمن صرفه برهنة فليدله من الزمان ولم نعم دليل على وجوب زيد ما يقتضيه هذه الأدلة بخلاف فروع الدين

الدليل الثالث

٩

مستندة صفة مبنية على ذلك مخالفة فنية لا مدخلية لادراك العقول فيها ويحتاج الى جميع العبر او اقلها منها
 من الوضوح بحيث يحتاج الى البيا والذى جعله الطلبة في مثال زمانا وسبلة لا يخرجهم عن تحصيل الفقه واشتغال
 بحصيل حكم اليونانيين من المشائين والاشرافيين فتسكا بان معرفة الله نعم مقدم على عبادته وطاعته ولا يمكن الا
 بحصيل هذه العلوم فهو من سائر الواسوس الخماس الذي يوسوس في صدور الناس في قيام بصرفهم عنهم جميعا في تحصيل
 هذه العلوم فتسكا بان من مقدما الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية وذلك بنوقف على معرفة الشارع وما
 لا يتم الواجب الا به فهو واجب حاشا وكلان يكون ذلك موجبا للمعرفة او موجبا لمزيدها او قابلا بنوقف معرفة الفقه
 الشرع عليها نعم قد يصير هو ذا الزيادة والاحاد وقد يوجب كثرة البعد عن سائر الفروع التداخلة والخروج يوم التناذر
 ربما يكون احدهم بعد مضموع من غير علم او يفتن شئ ويعد لم يعرف مسائل وضوءه ويقتضيه وصلوةه وليس عليه
 عبادته الا ما علمه او ابوه او معلمه في الكتاب مع ذلك يشتركون بالفقه ويحفظون اهل الشرع في بناء ما
 كانوا يشتركون في سبيل العلم الذين ظلموا الى منقلب فيلقون تقسم من تسلسل اساس الشرع وقصور واستعداد للنظر في هذه
 المباحث فلا يصفه النظر فيها والناسل فيها مرجحة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يخرجهم مكانتهم ومناظرهم حال البحث
 اذ لا يربط مدافعة الخصم كائنا ما وقع مع قوله وكل كلمة من كلامهم مبني على اصطلاح خاص عندهم واصل مؤس
 زعهم وتالم يكن الخاف من هذه الاصطلاحات في حال الخطاب على نفوسهم بنظر الغافل ان هذا من جهة اقتناء
 المشرع على ذلك وهذا كما ترى ان العالم العقل يحجز عن فهم اللغة المركبة ويتكلم الطفل له سنان اولئك سنين في
 غائبة التسلط فلهذا الانضباط بالقول بالوجوب كقائمه على من يندفع به مضمرة اهل الشهادة والاصطلاح الثامن
 اتناعلم ان قول النبي والامام بل العدل العارف وقع في النفس مما يبينه الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي موقوفة
 على مقدما فانظر ما ينوقف ثباتها على رفع شكوك وشبهات لا يخلص عنها الا من ابداه الله نعم ويظهر الجواب عن
 ذلك بما لا خطه ما مر از مناجاة قول المعصوم بل العدل العارف يكون من باب الاستدلال غالبا ومع الاطمئنان
 الواقع للخوف فلا حاجة الى غيره وليس هذا ثقلنا التاسع قوله نعم فاستلوا اهل الذكوان كنتم لا تعلمون وبني
 اولها انها مختصة بمكانة يشترط الانبثا كما يدل عليه صدر الآية وثانها منع ان العاقل المتكلم عن العقول ليس عن اهل العلم
 وثالثا ان ظم الآية خطاب للمكلفين كما قد فنعناها ايتها الذين لا يعلمون استلوا عن الذين يعلمون فاذا اردنا شمول الا
 الاصول والفرع فيشمل اهل جميع المذاهب كريب ان اهل العلم وغير اهل العلم من اليهود هم الذين هم يعرفون بغير
 كما هو مقتضى مقامهم لا بغير عرفا وان قيل المدا ان غير العلماء من كفاية الناس بحيث يستل اهل العلم الخاص وهو الحق
 الواقع في هذا بوجوب تخصيص اهل الذكر لا بغيره المتخاطبون مع ان المفروض ان الامر في تحصيل المجهود والعالم والذكر
 لا بد ان يكون موكولا الى انفسهم ولا معه التقليد فيه ايضا الاعلى سبيل الاعتماد على العالم في قوله هذا فيكونوا
 من الاجهاد فيكون ذلك رخصه لرجوع اليهم الى علمائهم وانصا الى علمائهم وهذا الاستدلال انما ينفع لمن يخرج النظر
 والا فالامر ظاهر في الوجوب البعدي واخر اجرة عن الظاهر واردة الرخصة ليس اولى من تخصيص المعلوم بالفرع مع ان
 التخصيص مقدم على المجاز ورايبا ان الظاهر ظني لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة على وجوب نظر ثلث هذا الاستدلال
 ايضا انما ينفع المناظر المجتهدين من اهل الاسلام في تحقيق الحال وامر سائر المكلفين بنبههم على مقتضى ما وجدوه كما
 اشترطنا سابقا ثلث بعض فاضل المناظرنا وورد على الفائلين بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وجوهان لا غرض الا
 بابرادها الاول انه كيف يجوز ان لم يكن حاضرا عند اظهار المعرفة العلمية الا بالاخبار اليه بعنوان التوازي وكيف يحصل

الدليل الثامن

الدليل التاسع

معارض قوله

يبين ان الرجال الذين يحصل لهم التوازن لكل احد وهو شان من حصل قد اكمال العلم من انهم الحرج ولو سلم كونه كوجود الهند
 والمكة فاني علم العلم بامانة الائمة ومخبرهم وليس في الكتب ان ما يحصل من التوازن لكل واحد منهم وكذا الحرج المحفوظ بالقرآن
 لكل احد بل غاية الامر حصول التوازن بالاعتدال على اهل العلم وكذا الكلام في ثبات العصمة مع انهم المعجزة ومنهم ما عن السحر ليس
 كل احد بما اذا كان من جهة البلاغة والنظم ان عامة العرب قلدا لخواصهم في ذلك اقول قد ذكرنا اننا لا بد من توجيه كل
 القوم من اطلاق الكلام ونقصه بما لا يلزم من محال اعتمادا على قواعدهم المؤسسه في العدل من ينج تكلمت القائل وتكلف
 ما لا يطاق ونحو ذلك ثم ان كان مراده من غير التقليد المصطلح في الفروع اعني الاعتماد على الظن الاجمال فان لم يحصل الحرج
 في نفس الامر لا الظن الذي يطمئن به النفس بزل به الخوف فالعجز عما ذكره لا يدل على جواز الاكتفاء به وان اراد ان لا يحل
 بالادلة التفصيلية ومعرفة المعجزة على التفصيل في حصول الاطمئنان فهو كما ذكره وقد تبيان ذلك ونقول هنا ان ثبات
 اولامانه لا يحتمل في ثبوت المعجزة بل بطريق اخر مثل الافضل بعد ثبوت لزومها بالادلة لا ثبت عند لزوم اليه او لا
 فيمكن ان يحصل له الحرج الذي يطمئن به النفس بزل الخوف يثابرة جماعة من يعتمد عليه من العلماء بل واحد منهم كما ترونه
 بمنزلة الاستدلال ولا يصحرا اطلاق التقليد عليه فان المعنى في الجواز وعدم الجواز هو الدليل لا الاطلاق والاسم فاذا ثبت عند
 المكلف بدليل اتمامه عند او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث النبي نصب الوصية ثم يكره ان الواسطة بين الله
 وعباده لا بد ان يكونا مبنيين على افضل من كل مرجح له من ابعده ومقصودا او محفوظا من التزلزل والخطا والظن المكلف
 بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص في هذا الدين هو محمد بن عبد الله فانه كان كذا في خلافه وكذا في افعاله وكذا في خالفه وكذا في
 اظهره من الخوارق وذكر له برهنة من الاحوال وفان بذلك امور وفان من حال هذا الذي يعتمد عليه انه صادق في ذلك
 وانضم اليه قول عالم اخر مشددا وكذا وهكذا فاما حصول الاطمئنان له بحيث يزل الخوف عنه ومكافاة غايته الامر ان ظن
 نفس الامر جزم عند بعضه بحيث لو عرض له شك من شكك فقد يحصل له احتمال الخلاف والظن بالخلاف وهو كذا
 ما دام باقيا على جزمه فانما من لزوم شيء اخر عليه وهذا الذي يطمئن به اهل العقول اعتماد الرجحان وهو غير الظن عندهم
 وقد ذكرنا ان كاف وكذا الكلام في معرفته حال الائمة فان حصول المعرفة بها للعوام طرفا من معرفة خصوص المعجزة وقسمها الله
 قد يمكن معرفة معرفة ان الله بعد رسول الله ثم مختص فرقتين منهم من جعل الوصية بعد النبي بلا واسطة فلان الله من جعله
 فلا نأخذ هذا حال هذه الجماعة وقولهم وطريقهم وهذا حال هذا الشخص وطريقه وهذا حال الجماعة الاخرى وطريقهم
 الشخص الذي ينبغي وبحصل المكلف الحجة بعد هذا القابل المعجز ثم يثابرة هو بخلاف واحد ما يراه موافقا لما يحكم
 العقل الصريح ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكره من الحرج وقد يشكل للمكلف في بعض مطالب احد المذهبين كالوثوق
 على الاذعان بمذهب ما مذهب حصل له الحرج ولكن يفي شبهة عنده امام الزمان مختبرا ولم يحصل له الاطمئنان بانه كيف
 يصير شخص واجبا طاعة من عند الله ولا يعرف بشخص لا يمكننا الوصول اليه ابدأ واخفى عليه فائدة ذلك فاذ لم يكن له
 محصل الحجة بالتصور الادلة القائمة على لزوم وجود معصوم في كل عصر فكيف يمكن ان بلا خطا ان ثبوت احد المذهبين
 من طريق الامامة ومخالفتهم مخفوقا فاذ حصل له الحرج باخبار مذهب ما مذهب يلزم الاذعان بذلك لعدم
 انفكاك في نفس الامر من ذلك وان لم يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر في خصوص ذلك واما حكاية فيهم المعجزة فيقع
 عليهم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب ان يثبت كبريائهم والزامهم بكيفية دليلهم دونهم فلعلمهم عند ما عليه
 التفتا في المعصومين في اعتقاد ما منهم بعد نصب كل منهم عقيب آخر فان العوام والاطفال والنساء النابضين
 عنهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن غالبا بل يستحيل عادة حصول التوازن لهم كما اشترنا سابقا فلا محالة انهم

الحجرات

اعراض الشك

فردوهم على التقليد وبظهر الكلام بما تروى لا ينحصر طريقه الختم في مشاهد المعجزة او سماع التقى بالتواثر والحاصل انه ان اراد
 كفارة الختم الذي كونه والا طيبان الذي يتبين مع التوافق وبديل عليه العقل والتفكير وغيرها وان اراد كفارة
 التقليد بالمعنى المصطلح اعني النطق الاجمالي المنفرد لاحمال في نظره الذي لا يرفع الخوف فكلما الثالث ان مع هذا
 يلزم كون المشغلين في النظر اذ لم يبلغوا بعد غايته وما نوا كانوا كفارا فخلد بن وقبة ان الظاهر انهم لا يريدون
 ذلك للزوم التكليف بالتحكم ولا ريب انهم في هذا الحال معدودون نعم يظهر مما نقل عن السيرة ذلك و
 لا بد من تاويله ولعلنا نشير اليه فيما بعد الرابع ان الايمان على فئتين مستقر ومنسودع ويشهد له الاخبار والروايات
 في نفسه قوله نعم مستقر ومنسودع وكل من كان ايمانه مأخوذا عن الادلة البعيدة بل هو ناش عن المظنة والتقليد
 والائتمار كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ما نوا ولم يؤخذ منهم ايمانهم المعار لهم لما
 مؤمنين وورد ان ايمانهم سعي لهم لوضعه عوار الحواف في المسئلة عن الله نعم اقول فداخلف المنكولون في جواز
 زوال الايمان وعدمه والاكثرين على الاول للابان الكثير في قوله نعم الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ارادوا كفرا
 وقوله نعم يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فرا من الذين امنوا الكتاب برزوا بعد ايمانكم كافرين وقوله نعم ان الذين امنوا
 على اربارهم بعد ما بين لهم ان هذا الشيطان سول لهم الى عبدة ذلك من الابان الكثير ونقل عن السيرة وجا من
 اصحابنا الثمانية فيقولون ان الارثا دكاشف عن عدم الايمان المحض في راسا بكونهم منافقين وانما يعين للنطق
 واوّلوا الابان بارادة الايمان للناس من الذين امنوا بافواههم ولم يؤمن قلوبهم وجعلوا الاحكام المذكورة
 في الشرع لمن يحكم عليه بالارثا د في ظاهر الشرع فكما انه يحكم عليه بالابان باظهاره وان لم يكن مؤمنا في الواقع
 نكح يحكم بالارثا د بما يوجب به وان لم يكن في الاصل مؤمنا بل وان بقى على ايمانه الواقي ايقم عند الله عقوبة له
 حرمة الشرع والتخفيف مكان زوال الايمان اما بالجوهر مع البقين كما وقع من ابي جهم له واصريه وقد اشترنا منه نبطا
 واما بسبب طر الشبهة لعدم كون جرمه في الدين بعنوان حق البقين وقد بينا انه لا ينحصر الايمان فيه بل ولا يمكن حصوله
 عادة الا للمعصومين والا وحده من المؤمنين الكل لا يمتنع الايمان بمثله الا في غايته التدرية بل يحصل بما يطمئن به
 النفس بما اذ لم يكن عند احتمال التيقن واما ان اغلب الناس سبي على ذلك والاخبار الواردة في المعارين و
 السنودعين كلها شاهد عليه وكل ما ورد في الادعية من الاستعاذة بالله من مضلات الفتن فان ذلك
 من المعصومين ان لم يكن بعنوان الخفية فلا ريب ان مرادهم تعليم سائر المؤمنين ولا مفعله مع عدم الامكان
 والحاصل اننا قد بينا ان للايمان مراتب ومقامات متعددة والناس يختلفون فيها وكلهم مؤمنون وما ورد في الآيات
 والاخبار الدالة على واه واردة على نفس الامر على محرم من محكم بايمانه ظاهرا ولا داعي الى تاويله فاذا لم يقم البرهان
 اشترط حق البقين في ايمان كل الناس وهذه الظواهر كلها دليل على كفاية مجرد طيبان النفس فيها والام يتحقق الزوا
 ولم يثبت صدق هذه الابان والاختصاصات الاستدلال باخبار المعارين والسنودعين انهم كانوا في بعض الامور
 معهم معاملة المؤمنين لا المناقضة حتى بين انهم كانوا يعاملون مع المنافقين ايمهم معاملة المؤمنين كما يدل عليه
 رواية عيسى الصفي الدالة على امر الامام اولا بمجبة الى الخطاب ثم امره بغيره وغيرها الخامس ان عدم الفرق بين
 المكلفين في النعم غير سديد لان ثبات عينية الصنف واثبات التجرد ونفي التوبة وعدم صدور الصبيح لبيان
 كل احد لغرض اذ لها نفس مائلها مع اننا نعلم ان اصحاب الامم بعد عهد عيسى كانوا في خدمتهم ايمهم بسيفهم ومن
 امثال ذلك كما يشير اليه حديث غيلب النبا اقول وهو كما ذكره وقد اشترنا البر وسنشير بعد ذلك ايمهم السادس

الاعراض الثالث

الاعراض الرابع

سنودع الحين

يتم

الاعراض الخامس

الاعراض السادس

منه

والوجبات

الضبيحة

ان الشيخ في كتابه عن صاحب ان جماعة من المحققين وهم الذين يسمون بجن على محبتهم اياه ولا يدرون حقه و
 فضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر ان هؤلاء امان من مقلد الشيعا ومقلدا اهل السنة فلا وجه للحكم بان كل من لا يعرف
 الاثرة يدخل النار اقول لا بد من حمل هذه الرواية وما شابهها على الغافل الغير المفكر لا يمنع ذلك من كونها اشترط ان
 هذا المقام يقتضي سم مباحث وان المراد بالدليل عند من يقول بوجوده الدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح
 عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل بصحح النظر فيه الى مطلوب غير مفرح كان او مكرها خلافا للمنطقيين حيث
 في الدليل تركيب لفضا با العالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل ما
 له صانع ولذلك يزمهم يبدون بالادلة الفقهية الكتاب اثنته ونحوها وهذا لا مكان لا دخال الدليل الذي غفل
 عنه فلا يشترط فعله التوصل في اطلاق الدليل وهذا الخرج المحمدي لا يخرج الحد وهو يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين
 فهو قولان فضا عدا يستلزم لذاته قول اخر وذلك بخفض البرهان لعدم استلزام غير شيئا لذاته لعدم علاقه بين
 الظنية ونماذجها فنقول الظن وبغير سببه كما يشاهد في حصول الظن بنزول الغيث بلا نظرة الغيم الرطبة يظهر فلا
 مع بقائه وقد يخطئ في الاستلزام وبقي قولان فضا عدا يكون عنه اخر ليدخل الصانعان المحمديان في الجدل
 والخطايات والشعرايات والمغاطات والاستفهام والتمثيل واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق المزمع
 ولا اللازم وكيف استلزام القياس الصحيح الصورة للتبني فطوق المعنى انه لو تحقق الاول لحقق الثاني وهذا يشمل جميع القضايا
 وما اورد من المنطقيين في تعريف القياس من قولهم من سلمت سلمت قول اخر انبئني على عدم اشراط مسئلة المقدمات
 في تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم محمدي اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب
 الخرجي لا بمقدّمين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للحكوم يكون
 ثابتا للحكوم عليه لينقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للحكوم عليه ثبوت لازم له الفقرة
 المشعور باللزوم هي الكثرة والآخرى الدالة على ثبوت الملزوم للحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمات في تعريف
 المنطقيين مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذ عرف هذا فاعلم ان المراد بصحح النظر هو
 الصحيح عند السند والمرتبة النظر التام في المعلومات تحصيل الجمول والتام في العالم بانه متغير في الشغريات
 حادث بوجوب الوصول الى ان العالم حادثا لتام في المفردات حقيقة هو زيد فضا با موصل الى المطر وهذا هو المراد
 بقولهم ان العالم دليل وجود الصانع لان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان محض تصور شيء
 بوجوب الوصول الى مطلوب غير ذلك الكلام في قولهم ان الدخان يدل على النار فان محض تصور الدخان ولما
 لا يدل على النار من حيث التام في ذاته من اخله اللطيفة المستخلصة من المحبط بجواره النار وان ملزوم النار غاية
 الامران بعض الاستفالات فرب من بعض وبعضها يصير الى حد ربما يفصل عن مبادي حصولها لكثرة الممارسة ومثل
 ذلك الدلالة العقلية واما الدلالة الوضعية فلها اجتماعان اشترتا اليها في مباحث العام والخاص احدهما
 تصورته والاخرى تصديقه فاستحضار المعنى الموضوع بحضور الشيء الموضوع هو معناه التصديق بان ذلك
 هو المعنى الذي وضع له ذلك الشيء هو معناه التصديق وهو لا يحصل من اوضاع استلزامه الدور كما اشترنا وبيننا ان
 من وضع الالفاظ اما هو التركيب في فهم المتكلمين يمكن تحصيل تصديق بآراءه الالفاظ والناس في تلك المعنى نظرا
 فاعلم الاستلزام كما بينا وهو هذا الاعتبار ايضا معلول المنطقيين فلا لزم مقتضى البرهان على النتيجة ايضا لا عقلية
 لا تزلزم من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة في بين ذلك العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث

انه يحصل من التام في كل منها باعتبار فضاء المغنطة منها الى مطلوب غيري ثم ان الاستدلال والاستفاد من المبدأ الى المطلوب
لا يختص باصل النظر وبغيره العلماء العرفاء بعلم المنطق شرط البرهان والافهم يحصل لاحد من الناس بعين بمطلوب غيري
ومن البان الغنى عن البيان ان كل انسان يميز بين يقينياتهم وظناتهم ويستندون اعتقادهم وادعائهم في امور معينة
الى ما يصدق ذلك المبدأ من ثبوتها في ذاتها على ما فيها الطبيعة مع انهم لا ينقطنون بها وكيفية ثبوتها وذلك لا يوجب حصول اليقين
لهم وعدم ترتيب يقينهم على تلك المبادئ بل كثير من العلوم ما لا يعلم العالم بها انه يعلمها وذلك لا يوجب عدم العلم بها فصدقهم
عن بحث الحائط المائل مخالفة السقوط وذلك مبني على ما في هذه من ان هذا الحائط مائل وكل حائط مائل قائم قريب سقوطه
فهذا قائم قريب سقوطه ولكن لا يستدركه الفرض هذه المقدمات ولا يثبتها في ذهن هذا الترتيب التفصيل حتى يثبت الاستدلال
بالبرهان المنطقي التفصيلي بل هو استدلال بذلك البرهان اجمالا فادعاه الى الفرض هو اجمال المقدمات لا تفصيلها ولا نقول
ان الباعث على الفرض هو ملائمة بعض الجمل والخاص فاذ طولك لك العام بل ليل الفرض واخذنا تلك الفرض بالبرهان المنطقي
فكيف حصل لنا العلم والظن بذلك الفعل العفلاء بذلك الطالب المتوعد بل هذا كلام بعض من التكملي مطالب لعفلاء
منها في رطلها مبني على المبادئ المناسبة لها بل الاستدلال ان قول بوجود ذلك المبدأ وحصول الاستدلال للبرهان فلا
الكلية المختل الى الارض من غير حجج كيف يفرض ان الداعي له على ذلك هو المقدمات بعين هذا الشخص يريد ان يرضي
من يريد يرضي بحجج الفرض منه ويختصص المعاري والحقن اليقين بها بالدليل التفصيلي ومن سائر المطالب العفولة لا وجه له ذلك
ليس في امور التعبدية حتى يختص بالنص مع عدم نص على لزومها وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي وان شئت فوضيحه الحال
حال العلم بالعلم والدليل على التبعة فكما ان التحقيق في تبيين العمل هو الداعي الى الفعل لا الخطر بالبال فكذلك فيما نحن فيه الباعث على
حصول العلم هو المبدأ والحاصل في النفس ان لم يحط بها تفصيلا بالبال بما بعد التفصيل الخاص فاما قولنا فيما سبق من
ما يثبت اليه النفس هو بيان مقدار ذلك الدليل وليس ذلك فاما آخر من الدليل وليس ذلك معنى الدليل الاجمالي ونفقه كما
يقوم وبعبارة اخرى اذا سأل سائل هل يجيء الدليل ان يقيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي
مطلق الخبر او يكفي مطلق الظن فنقول يكفي ما يثبت به النفس على التفصيل الذي مر ذكره وجهه والى ما ذكرنا في بيان الدليل
الاجمالي ينظر كلام في مثل المقام اي كفاية الدليل الاجمالي بقول الاعراب البعثة ندل على البعثة اثر الاندما ندل على كفاية
ذات ابراج والارض ان فجاج لا ندل على التطبيق الخبير ما قد يقوم من وجوب الاستدلال التفصيلي مع العلم بشرط البرهان
المنطقي وكيفية الترتيب اخذ التبعة تفصيلا ولا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالمؤثر ومن المصنوع بالصانع الا
مع ما ذكره من غير ثبوت القول واعرضه ما يدعو الموقف الى المناقشة في المثال المذكور وان استدلال الاعراب باطل لا يثبت
مع الفارق لا ان الممكن بدعي الله لا على الممكن بخلاف اثر الواجبات كون البعثة فعلا واثر الخشب وكون العقل
الى ما على انهم بدعي بخلاف ذلك الله ان الله اذ كون السماء اثر نظري موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكل ممكن
وقبه ان لا منع كل اثار الممكنات بدعي الاثر فاننا قد نرد في كون واقعه في قلنا الجبل ومعاره واقعه فيها انما من فضل
او فعل الممكن ولا فرق بين هذا وبين غير الجبل في انهما يحتاجان الى مؤثرهما ولكن لما لم يعلم بالخير والشواهد ان هذا نظامها
الاجمالي ليس من خلق العبادات في البرهان كونهما اثر الواجب الممكن بخلاف اصل الجبل ودويرة خبير التماثل الممكن
يفضي الحكم كونهما مطلق كذلك بل يحتاج اثبات كون هذا النوع من المبدأ وشخصه اثر الممكن وفعله الى الدليل فهو
بدل على مؤثره لا احصوا الممكن فنقول ان ذلك البرهان ما كونه اثر او فعلا بدعي ونظري فان كان نظريا فلا يصح ذلك
ان كل اثر الممكن بدعي الاثر وان كان بدعييا فاصح ان يثبت اثر الواجب انهم قد يكون بدعي الاثر انما الكلام في تعيين المؤثر

الحجج

واجب يمكن ومن هذا القبيل التولؤ المصنوع والمزج المصنوع مع اندراجها لم يرد بها لم يرد بها المصنوع ولا نوعه وحكمه بان لا يصح
مثل بعض الالات المصنوعة لغيرها الساعرة والقول بان النبتع يقتضيه الحكم بانها من اثار المصنوع بل هو ما يندفع اصل
المشهور ويثبت الظاهر ان ذلك لا يفي بالحاصل بالاستفهام حصل الحكم بان بعض الالات الواجب بعضها اثر المصنوع فان
التفريق بين الاثنين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور اثريتهما وان لم يستلزم تصور وجودهما اثرينهما وبذلك ظهر انهما
كثيرا من اثار المصنوعات نظري لا ثبوتية استغناء عن الاستفهام والتبنيح الخارج الى النظر وثابتا نقول ان البس والذباب الحشا
الصغار والذباب الغليظة الاعمار السبوتية بالعدا المحذرة يمكن واثرها بالبدن وذلك انها على اثارها وكونها اثارها
الى مؤثرها والحق في عدم وجوده صدور مثلها عن ممكن يحكم بان مؤثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعراب ان الالات التي
يعلم انها من صنع اثار المصنوعات وان كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعوض واثر الاقدام وحركة ذوات العجوز فكذلك
التي يعلم انها ليست بمصنوعة المصنوعات كخلق الجوان والنباتات وفاطمة الاحياء وليس مراد الاعراب في العجوز الاستدلال
على نفس البعوض حيث انه يغيره ليكون الدواب بعد تحريك العجوز ان التحريك العجوز بل هو في الدلالة ان تحريك الامور
الغريبة البعوض الغوري في الخارج بل مؤثر كالتواء الارض غريب من تحريك الامور المهيمنة كالبعوض واثر القدم لا يستلزم
الاول للمخرج بل مرجح اكثر من الثاني فكل دقة منه يحتاج الى تأثير مؤثر تحققت التأثيرات الكثيرة او بصحولة في الخارج من
تأثير قليل ونالت لم يقل احد ان المصنوع بذاته يدل على الصانع بل اعتبار ما يقتضيه من المقدامات كما اشتراكهم فيكون
بعض المصنوعات اذ لا على الصانع ولا في سره من جهة بداهة الصدور التي اوجب الغفلة عن المبادئ واغنى الحجة عن ملاحظتها
فذلك انهم لا يخلو عن قياس لكن قياسه معه والحاصل ان الباعث على العلم هو انطوؤ ضميرهم وان لم يقدر على تبيينه
والترام تعلق المنطق فواعدا لبرهانها العامة العوام ما ينادى بفساده البديهي وليس ببناء استنفاد الجهول وان استعمالها
المعلوما على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها من جهة ما هو فاعلى معرفة هذه الطرائق على التفصيل المهور كما اشترنا
سابقا وليس حال المنطق الاحمال العرض فان من لطبع موزون لا معرفة له مجال الجور والنقطعات فبان بالاشعار
المنهية ولا يحتاج الى استحضار قواعد وكيفية ميزان الطبع وحال التقطع وهكذا حال الفضاخ والبالغة فان اهل البادية
ربما لم يسمع احد منهم اسم الاستعاره فضلا عن المستعارة والتعبير والكناية والتخييل والرشيع والتجديد وكان شيا من قول
المحسنات اللغوية ولا المعنوية ولا مغيرة الجناس والطباق والاهام والتشريع وذو المقابيل ونحو ذلك وباني بكم مشتمل
على جميع قواعد هذه الفنون واجتاج التنبه على الغفلة لفاقد الطبع ومعوجج السليقة مشترك بين الجاهلين لتلك التو
وعالمها والحاصل ان العوام يستدلون في امور معاشهم ومقاصدهم الدينية بالبراهين الصحيحة مع عدم تعظيمهم لان تلك
البراهين منبهة في انفسهم على تبيين طبعهم وعدم علمهم بان علمهم ناش عن ذلك ولم ينافر احد منهم في انه كيف حصل ذلك العلم
مع انك لا تعرف المنطق وراي ان نقول ان البعوض بمفصلة البعوض بالجملة البعوض لان مثل جاب البراهين فانه قد يطلق
الزمان ويزاد هذا النوع من الحب المتقابل بحسب العنبر من دون ملاحظة اضافته الى الزمان وانه ان فصل من زمان خاص
وقد يطلق براد ان هذا يخرج من الزمان فيلاحظ الاضافته ويوضح باضافته الى الخاطبة على الاول لا يستلزم الاضافه
كون الخاطبة كالحال زمان بخلاف الآخر في الاطلاقين كليهما نوع انتقال من جاب الزمان الى الزمان ولكن الانتقال في الاول
ينبغي وفي الآخر مقصود بالدلالة وراي الاعراب في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن مرجح المضاف لا الاضافه
فقد يحصل الانتقال من الجملة الى الزمان وقد يحصل الانتقال من جاب الزمان الى الزمان وتكون حال الجملة ومراد الاعراب في الانتقال
من الجملة الى البعوض لا من جملة البعوض الى البعوض فاعلى ان المصنوع منه على ان الاعراب انتقل من جملة البعوض بالمعنى العلم الى البعوض

فاطمة

الكتاب الثاني

وقال انه ينبغي ان يراى جلبة البعير من بعيرها فيحصل له نور الاستخفاف ان جلبة لا يحركها مدد وان جلبة البعير لا جلبة
وهذا المعنى غير ما هو المراد اذ اعرابى امراده ان وجود جلبة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدق هذه منه
وان هذه الجلبة لم يحصل بدايتها ولم يوجد من قبل نفسها الا ان هذه جلبة بعير لا جلبة غنم بالمعنى العلمى فليقبح ذلك فليقبح
ذلك الشك في المحذور في المعارج بعد فائدة الأدلة على عدم جواز التقليل في الاصول عقلًا ونقلًا واذا ثبت انه
غير جائز فهل هذا الخطأ موضوع عنه فالتشكيك ابو جعفر نعم وبالله لا أكثر من احتج به بانفاق قضاء الاعضا
على الحكم بشهادة العاوى مع العلم بكونه لا يعلم غير العاوى بالادلة القاطعة لا بقبول الشهادة انما كان لا يتم بغير
او ابل الادلة وهو سهل المأخذ لا فانقول ان كان ذلك حاصل لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذه فيحصل
الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلومًا لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفًا على العلم بحصول تلك
الادلة للشاهد منهم لكن ذلك محذور لا التيقن كان يحكم بالسلام الاعرابى من غير ان يعرف عليه ادلة الاحكام ولا
بلزيمه بل بلزيمه علم الامور الشرعية الا ان لا يضر له كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه في قوله وهذه الكلمات لا بد
ما يظهر من كلام العلامة في باب الحاد عشر وكلام الشهيد في الاقضية وغيرها اذ ظاهرها عند تحقيق الايمان
مع التقليد وبطلان الشك في الاستدلال واجب عليه فيلزمه لا كفاء في اصل الايمان بالتقليد بمعنى ان الايمان
ينحصر بالتقليد وان كان ذلك الاستدلال فاعلا للحرر وعلى هذا فنقول قد ثبت ان الاسلام والايمان معنيين
ما يعامل به معامل المسلمين هو ما ظهر في اللسان وثابتها ما ينفع في الآخرة وهو الايمان القليل فان كان مراد
بالعقود هذا الاثم انه لا مؤاخذه في تركه في الآخرة فيلزم من ان لا يوثق الايمان المحقق النافع في الآخرة على الا
وان كان مراده انه لا يضر ذلك الاستدلال بالايمان الظاهر ولا يضر بالبعد الذي ان كان معافيا في الآخرة غير منفع
باجامته فيها فبغير علمه من الاول ان موضوع كسئلة هو الايمان الواقع فيحصل الخلط في البحث والثاني ان المعنى
في العدة الايمان المحقق الا ان يكفى فيها بظاهر الاسلام او بحسن الظن يمكن ان يوثق في تحقيق المقام على ما ذهب اليه
الشيخ ووجهه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر لحيث ان مراعاة ما يقصد حصول اليقين والخروج عن
الشك والظن ومن الاخرى الوصول الى ما هو الحق فانهم لما بنوا امرهم على وجوب العلم في اصول العقائد في كل زمان
الى ان الامر الى بن الاسلام وصلى العلم فيه مطلوبًا والامر بالعلم لا يمكن الا الامكان فخطاب العامة بالعلم لئلا
عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو ليتوصل الى الاسلام ويخرج
عن سائر الاديان لثنا الامر بالعلم عن سائر الاديان فهذا الوجوب ليتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب
من جهة الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين يتم لئلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل الى المقام قد يحصل بشي آخر
منه من هذه الجهة مسقط عن التكليف بالتوصل بالواجب بل وان كان ما يتوصل به الا ان حراما كما اشترط الله في
مباحث الامور فان امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالخبر فاصل من التقليد مسقط اعتبار وجوب النظر التوصل
الى الاسلام وبقي اعتبار وجوب الاخر في الشك من كون هذه الخطاء موضوعًا انه لا يوجب انصاف صاحبها بالقص
وذلك مثل ان اخرج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب توضي على عصى اذا اخذ المرء عليه الظاهر فان اتقوا ان المكلف
وكامل عن ذلك فاذا جاءه الماء عنده وتوضا به وصلى فلا مانع من القول بعدم المؤاخذه على ترك ذلك الا
وتكن قال بعدم المؤاخذه على تركه مع كونه واجبًا لاجل بقاء محصيل اليقين من حيث هو ايضًا واستدل على مطلبه بالظن
المنعرج الجار به مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق وسند كره ايضًا فالحاصل ان الكلام في هذه المسئلة اما على

الاصول في مقابل الفروع وأما على حضور الاصول التي هي من الاسلام فخطاب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد لم يجنبوا عن
الاسلام وبثول الامر الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصة به لاجل تحصيل اليقين والفلاح عن الزلل وعدم الاندلاء لسائر
الاديان وكذا الكلام في سائر الازمان بالنسبة الى الدين المظهر فيه فقولهم يجب الاجتهاد في اصول الدين معنى يتم لجميع اهل
مع قطع النظر عن دين خاص وطريقه خاصه ولان كان غايته ما يؤول الى ما هو الحق المظهر فقولهم يجب العلم باصول الدين مع
يخصر باصول الاسلام وكذا كل دين مظهر في زمانه الخاص به وقولهم ترك هذا الواجب معفو وهذا الخطاء موضوع معني
ايتم بالاسلام بل باخص منه فان ارد الشيخ رة من مضعف العفو عنه في الآخرة ايضا فلا بد ان يقول ان ترك هذا الواجب
يكفرها ترك الكبار ولذا ارد العفو عنه في الدنيا بمحض انه يعيّل شهادة صاحبه ويصفت بالعد الزوان كان فاعلا للكثير فهو
غير ثابت في العلم انه ارد والمعنى الاول هذا ان اردنا من لفظ الخطاء العصية وان اردنا الخطاء مقابل العلم فيخص الكلام بالخطا
من المقلدين وهو الغالب فيهم ولكن لا يلاهم الاستدلال بطريقه العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ ايضا كما سنبين وان كان
بعض كلامه مبرح بعدم المؤاخذة عن اخذ الدين بالتقليد جملا واذ فاق الحق كما سنبين ان تركه ايضا فانه يوجب كلام الشيخ
واقول الذي ابيته في العدة مما يناسب لفظ الحق موضع الاول ما ذكره في فكر صفاته المعنى والمنتهى فانه بعد
ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقه المستمرة وعلى اصحاب الاثمة ونفي عنهم
على ذلك واورد عليهم ان طريقهم ايضا كان نفي التقليد في الاصول على تقليدهم وعدم قطع المولادة عنهم وعدم التكرار عليهم
واجاب عنه قال ان الذي يقوى في نفوس المقلدين في اصول الديانات وان كان خطأ في تقليد غيره واخذ به وانه معفو
واتما فلنا ذلك مثل هذه الطريقه التي قد منها لا تقبل احد ادا من المطابقه ولا من الاثمة قطع مولاده من سمع قولهم واعتقد
مثل اعتقادهم وان لم يستند ذلك الى حجة عمل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤول الى الاعراض بالابا من
يكون جملا وذلك لا يؤول الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكن ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف عن الانعام
على عدم القول ذلك ولا يمكن ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستند بهم للاعتقاد لانه انما يمكن ان يعلم ذلك ذاع في الاصول
فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب يكون مقرا باعتقاد ما لا با من كونه جملا واما استدلاله وانما يعلم
ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبقوا احوالهم وات العلماء لم يقطعوا مولاهم ولا انكروا عليهم ولا يسمع
لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجهم من باب الاعراض وهذا الضد كان في هذا الباب نشاء الله واقول
ذكرنا ان لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمكلف طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن لم يدره على ذلك اصلا
فليس يكلف هو غير انه اليها هم التي ليست مكلفه بحال والوضع الثاني ما ذكره في بحث اجزاء الاحاد فان قيل كيف يقوى
على هذه الاخبار واكثر رواها المجتزئة والمبني والمقلد والغلاة والواقعة الى ان قال واما ما روي من المصلحة فانه
الذي اعنفه ان المقلد الحق وان كان مخطا في الاصول معفو عنه ولا احكم به بحكم الغسان فلا يلزم على هذا ترك ما
على ان ما اشار اليه لا يتم انهم كلهم مقلد بل لا يجمع ان يكونوا عالين بالدليل على سبيل الجملة كما يقول جماعة العدل
كثير من اهل الاسواق والعامه وليس من حيث يستند عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالين لان ايراد الحجج والمنا
صانع عنه وليس ينف حصول المعرفة على حصولها كما قلنا في احباب الجمل الى اخر ما ذكره واقول برر على الشيخ رة امور الاول
ان كلامه مستلزم للقول بان الاستدلال واجب في المعرفة واجبا غير واجب في التكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما ينظم
من الاخرين ويمكن وضعه بان الشيخ يستلزم ذلك ولا يلزم من القول به مخالفة الاجماع ولا لدليل فاطع وانما ان وضع
مقلد اهل الحق ومن خبرهم يستلزم العلم والفتح ان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال ومضتين

أخذوه غير ما كتب فكلمهم منادون في العقول لئلا يلزم الظلم فلا مؤاخفة على مقلده غير أهل الحق كما أشار إليه الشيخ في آخر كلامه
 الأول لمقلد أهل الحق وإن كانوا منقطعين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم منادون في علمهم لاخباري بشي
 بالغرض الفعل الاضطراري لا يصير شيئاً للشواك عفايت لا تقاوم فإن قيل المبل الذي بنى الاسلام فعل الاخبار في مقلده أهل الحق
 أخذوا الحق باخبارهم لا بالاضطرار فكذلك البرهان لاخباري لا من جهة حسن ظن بهم واخبار جعل حسن الظن مناطاً للاخبار
 مشترك بين الفريقين فما وجه جعل ذلك في حقهم موجباً للخلود في الجنة وفي حق لاخبار موجباً للخلود في النار إذا لم يقرب
 كلاماً بعد المنطق لوجوب النظر الاستدلالي ما يفيان على الطينتهما السابقين لئلا يكون بينهما بقاء كل منهما على حاله
 السابق في الأول وهو بقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن الموجود بينهما فيلزم المساوي في الثاني فخصهما بعدم الاعتناء
 بامر بينهما مساويان فيزيان والاصابة لا تقاومة لا يبعد شيئا مع انه لا يوجب اصابتة بسبب التزلزل والقول بان الكفر هو
 الموجب لدخول النار لا عدم الاسلام وغاية الامر هنا عدم الاسلام في جانب المقلد الحق غير جدي لا تامع قطع النظر من الكفر
 هو عدم الاسلام لا امر وجوده كما ذكره الأكثر يقولون ان الكفر في جانب الفريق الآخر ايضاً غير محقق لئلا يترك له مكانة عدم الاسلام
 وعدم الكفر وإن أراد الشيخ انه لا يضر بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا تدخل فيها الشواك النفا
 فهو مع انه غير ظاهر كلامه لا يصح ايضاً اذا العدالة مبنية على عدم العفو الذي هو المخرج عن الطاعة المسلمون للعقاب الثاني
 ان ما ذكره من تغير الاثمة والعلماء بانهم على تقلبهم يسئلون عدم التغير عن المنكر فان كان مراده من وجوب الاستدلال
 السنة المؤكدة فهو لا يلزم ظاهرها اختاره من الوجوب في هذا البحث لا يلزم العفو والوضع وإن أراد الوجوب المصطلح فلا
 ان ترك الواجب يجب التغير عن الاثمة والعلماء وإن كان المكلف جاهلاً وغافلاً لان قايده التيمم والامام والعلماء
 هو تكبير نفوس العامة وهو لا يتم الا بالابلاغ فكيف يثبت الاثمة والعلماء عن ذلك مع العفلة والجهالة فضلاً عن المنطق
 والتبشير وبهذا يظهر ضعف ما صدره عن نفسه من لزوم الاغرام بالجهل ايضاً التي ارجع ان اجاعهم على عدم قطع الموالاة
 بل وقبول الشهادة لا يدل على ان ترك هذا الواجب غير ضرر فلعلمه كان يجوز لهم التقليد وكفاؤهم بالاطمينان الحاصل منه
 سلمنا لكنه لعلمه كان لعرفهم من حالهم انهم يعلمون الادلة الاجمالية الممكنة خصوصاً لاغلب الناس كما مر في حكاية العجز و
 الاعراب هناك وجوه اخرى لا احتمال ان لقبول الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معاهدتها لاجماع على ان القبول من
 جهة العفو والوضع مثل ان القضاة كانوا يعلمون بعلمهم بالواقعة او باقراران شهداءهم بما بعد القطع من الفريقين او من جهة
 او ثبوتاً ويحذف ذلك ولا حاجة بنا لنقله الا ان ثبت بجماع وان لا بد بانه انما سمته ان ما ذكره من وضع الخطاء لا بد ان
 يختص بالعدول التاكيد للكبار والافلام معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه معصية وهو عدول عن القول بعدم جواز
 فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما المحقق في كلامه اشارة الى المبل الى مذهبه الشيخ وفي كلامه مناقشات لا يهتمنا
 ذكرها والاستدلال الاجمالي المذكور في كلامه غير صحيح فان حكم التيمم باسلام الاعرابي عدم الزامه بالاستدلال يدل على
 عدم وجوب الاستدلال على العفو ايضاً وبما كان ذلك لاجل معرفته من حاله ان اياه كان من الدليل امام جهة عفته
 من ملاحظة محجزة وغير ذلك وايضاً قد يتبين سابقاً ان الحكم بالاسلام له معنيان احدهما لا يشترط على الاركان فضلاً
 الاستدلال فلعلمه لاكتفاء كان لا دخاله في مرض المسلمين ولا يثبتهم اياه وتبشيره على التدرج حسب الفضل
 المصالح وحاصل تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل والقائل راساً وفي كسبه الاخذ بالاجتهاد معذور ولا فرق بين الحق
 وبين الفرق بينهما مخالف لقواعد العدل وللايات الاخبار وقد يتبين سابقاً وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا
 لا ينافي عدم تعذيبهم على الكفر في الآخرة فهم في الآخرة من المرجون لا من الله فلعلمه يكلفهم في الآخرة ويعامل معهم بوقر

وهي

حاله مع ذلك وثبت احكام الاسلام لمن اظهر ان لم يدع من يبر في قلبه ولم يثبت بربانية في عذابهم في الآخرة وقد اشرنا ان اطلاق
كلام العلامة وغيره من العلماء لا يقدح في ذلك على غير الغافل والجاهل وما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف ^{بالعبادة}
انما يكون اذا امكن سواه وصل الى حد البلوغ الشرعي فجاز عنه بكسبهم لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء ان وقت التكليف ^{بالعبادة}
هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجوز المبادر به يحصل المعارف في اول البلوغ وعن الشيخ رة ان التكليف بالمعارف في الذكر ان هو ^{بلوغ}
عشر سنه ان كان عاقلا ولاخبارا لذلك على من يعلم عن الصبي حتى يجمل ذلك على ما ذكره بعض الفقهاء ومطابقا لاصل البراءة
وقد يشكل في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ المحاصل بالنسبة مع انها انقص عفوكة واصغف نسبها وهذا الاشكال ^{مشرك}
اللزوم في الفرع والاصول والجواب ان التكليف انما هو دون الطائفة بل الوسع والفرع مع الطائفة والوسع لعله يكون ^{مستحق}
بجمله حتى لنقصا عفوته فاعلم ان عدم التكليف دعوى من الى المعاصي من الذكور والاناث الذكور لكنهم اكثر مورد للحج والقبض
واثقل احوالا لاجلهم احوال الاناث وكلفهم مؤنثين لا بد لهم في تحصيل النديج امر المعاش من ضرورة يكمل لهم فيه النجاس
بالجملة ما يفعله الحكم لا يخرج عن حكمه وان لم يبلغها عفوته والحق والتحقيق ان مراتب الايمان مختلفة باختلاف استعداد
المتكلمين وكل مستعمل لخلق الله يكلف الله نفسا الا رسما ولا يكلفها الا ما انما اليه ملك من هلك عن يمينه ويحج من حرج
بيته والآيات الاخبار لذلك على من التكليف عن الجاهل والغافل كثيرا كذا شرطها في مباحة الا ذلك العقلية واما
غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليل ان كان مقلدا في الحق جاز ما به وعالمنا بوجوب النظر ان كان الاستدلال
مع الاضرار فهو مؤمن فاسق الا على قول الشيخ كما بينا والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر العلامة وغيره بعد غلبة البعدان رتبة
عدم الايمان الواقع ان رتبة عدم اجراء حكم المؤمنين عليه في الدنيا فلا يصح خروجها لانه ليس في الدنيا فاما ما بدت الا ^{ملازم}
والرجوع الى الاستدلال فلم يحكم بنفسه والحاصل ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليل ينبغي ان يكون مؤثما ^{بما}
معه معاملة المؤمنين في الدنيا واما في الآخرة فيمكن ان يقول من جملة المجنون لا مر لله كتاب المستضعفين الذين لا ^{لا}
في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويمكن ان يحكم بعد العذاب من جهة الايمان وهو مفضى ما حقه سافا ولكنه يجري
في سائر الفرق ايضا واما المقلد الحق الناطق العالم بوجوب النظر الغير المتصرف انما يعمل في الدنيا مع معاملة المؤمنين ^{وفي}
الآخرة من المجنون لا مر لله ايضا واما المقلد في الباطل الجازم اذا علم بوجوب النظر وامرته الزل عند انهم اكره الكفر في
الدنيا والآخرة وتكون هو كافرا اذا لم يصبر لم يعاند اذا لم يعلم بوجوب النظر وهو محكوم بالكفر في الدنيا ورجوع في الآخرة ^{منه}
بظهر حكم الناطق واما القول بجواز التقليل فلا اشكال في ايمان القسم الاول من المقلدين في الحق الجازم به بحصول المفضو
نراطينان بالعقائد الخفية التي بها كمال النفس من دون ملاحظة وجه حصولها اذ وجه حصولها لا ينصرف في البرهان ^{الحق}
وعندهما وهو مفضو اطلاقا لا يات الاخبار واما الناطق كانه مسلم في الظاهر ورجع في الآخرة واما المقلد الجازم
في الباطل من دون ظهور الحق ولا عند تجري عليه احكام الكفر في الدنيا كما مر ولكنه مرجع في الآخرة لعدم انمام الحق ^{في}
الظان واما المعاند المتصرف هو كافرا في الدنيا والآخرة جازما كان وظانا هذا احكام المقلدين فلا حظها ولا حظها ^{في}
في المقتد وفي نضاعيف الكلمات يظهر لك حكم النفس والكفر والايمان في الجميع واما المجتهدون فالمشهور ان المصيد ^{المصيد}
في العقليان واحد والآخرى مخفية ثم قد مر الاشارة الى الكلام فيه وسنبينه في القانون الان انشاء الله تعالى ^{الشيء}
المراد باصول الدين هو اجزاء الايمان وهو عندنا خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب لذات المستوجب لجميع الحكم ^{الان}
المتزعم عن المتفاسد ويرجع تفصيل هذا الاجمال الى الواجب الوجود العالم القادر المنزه عن الشريك والاحتياج فعل
الغنيح واللغو فيندرج في ذلك العدل والحكمة فلا حاجة الى افرام العدل الا لما يربط الاضمان به ولذا جعلوه احدا ^{مصول}

الحجرات الثالث

الحجته ثم التصديق بنبوته واما جاء به تفصيلا فيما علم واجالا فيما لم يعلم والنظم انه لا يجب بحصول العلم بالتفصيل في تحقيق الايمان وان كان قد يجب كفايته لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان الاجمالي ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع عليه مما جاء به النبي من براهين اذا اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم به اجالا من التفصيل ولم يعلم كبقية مثل الحساب الصرا المنان وامثال ذلك فكيفه الاذعان به في الجملة ولا يجب معرفته كبقية الاذعان بما لم يقدر اليقين في كبقية من اجابا الا حاد ثمران المقادير جعلوه احدا من اصول الحجته يمكن ان يدعى بما جاء به النبي خصوصا الجملة وان قلنا بحكم العقل ثبوت الجملة كما هو النظم الواضح وقد اشار الى الكلام الالهي حيث قال الحسيني اما خلفنا كم عشا الاية فيمكن جعله احدا من الحجته بالاستقلال ايضا ولكن لا بخصوص الجملة وان العقل فاطع به في الجملة والشرع صانع لمجسمات ينشأ بالبداهة ثم الاذعان بامامته لائمة الانبياء عشر هذا اذا اردنا بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا الكلام في اصول الدين مطم فلا يخص الكلام بنبوته وامامته فان البحث عن وجوب النظر في اصول لا يخص بهذين دين و زمان دون زمان واما النظر في جزئيات احوال النبوة والوصي مثل كونهم معصومين وكون نبوتهم خاتم الانبياء ومبعوثا على ثقلين وطعن عصمة الائمة وكونهم منصوبين بالنقل باخبار الناس وان علمهم لم يكن من اجتهاد وان انقضاهم بانفس الدين ونحو ذلك فكيفه الاذعان الاجمالي بالمعنى المتقدم والنظام ان الاكتفاء في الاسلام بالشهادتين انما هو لا غيرها منها كما لا يخفى على المناظر بما في ذلك الاسلام فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي كان التكليف الاولي هو الاقرار بالشهادتين وكان يحصل به الايمان لمقتضاها اجالا لا بعينها مع عدم الحاجة لعرف الوصي وح كون المعاد من لوازم الاعتراف بالرسالة والوسايل لعفايد كان يحصل لهم بعد ذلك بالندى ومن الناس في ذلك بظهور حال زماننا ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بنوام الاصول الحجة مثل معرفة الخبر وعدم امكان الوثوق بعقد الجهمية وعقيدة الصفا وعدم كون فعال العباد مخلوقين لله نعم وصفا النبي وصفا الامام وغيرهما احكام ما بعد الموت وتفاصيل فبايع المعافاة يجوز الحكم بكفر من اجمع جميع المراتب في ارباب الامر حتى يتم عليه الحجر ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان بضرورة ايات الدين اجزاء الايمان وانكارها كفر ولا حاجة الى ذلك بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي واجبا والكلام في الاستدلال والنظر في هذا الخبر يرجع الى اجتهاد في النبوة اذا الدليل على حقيقة النبي وصدقه هو الدليل على حقيقة ما علم انه جاء به ولكن الاشكال في تحقيق ذلك وان كان الله يسلم الكفر ما هو الضرر بها اما من باب الاعقادات واما من باب الافعال والاعمال وقد وقع الاختلاف كثيرا فيها واكثرها مذكورة في كتب الفقهاء متفرقا وقد يقع الاشكال في بعض ما فهم حكماء الاسلام والصوفية واد كون ما فهموه مطابقا للشرع والاشكال في مقامين احدهما ان ما فهموه مخالف لما فهمه اهل الشرع السالكون على النصوص هل يوجب عدم كون ما افترضه الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه على فرض كون ما افترضه الظواهر لا هله هل يوجب تكفير من هو على خلافه ام لا ولما كان معيا التكفير في انكار الضرر هو صدق النبي لا نكر ما يعلم انه خبر به فالم يعلم ان المنكر عالم بان خبره لا يمكن تكفيره ومعرفة ان هذا الشيء كما يعرفه كل احد دخل في الدين ايضا في المسائل الاجتهادية ولذلك اختلف العلماء في الضرر بما يتبادر الى احداهم كون شيء ضروريا بعين القطع واخر يحكم بعده ويتبادر اليه يكون خلافا لضرر يتبادر اليه يقول بعضهم الاظهر ان هذا ضروري كتحريم نسيب النساء الاجانب العلماء مع الشهادة وتحريم الجمع بين الاثنين وكون الرجحان فضلا للوضوء او يقول انه ضروري على اجمال مثل ضرورة نفي الضرر رجحان مطلق صلة الرحم ورجحان السلام وجوابه فالحكم يكون شيء ضروري من المسائل الاجتهادية

ينبغي على من يحكم بكفر أحد من جهة انكار الضرر ان يعلم من حال المنكر انه عالم بان من دين الرسول وينكره وهذا العلم اما
يحصل بالخصوص من حال المنكر او من قرائنه او من جهة الحدس الحاصل بلا خطر حال المكلف وحال التكليف لا بد ان يكون
الحدس قطعيا لا ظاهريا ويكفر مسلم بما مع قولهم ادروا الحدود بالشبهات ثم اذا اظهر المنكر العذر فاحمل في حقه
الشبهة فلا اشكال في قول ان الاشياء في كون المسئلة من دين النبي ثم اما من جهة الحدس الوصول اليه من جهة مانع من
عن الاسلام بسبب اشياء اخرى او بعد حصول العلم بسبب كون الاجازات احاداً واما من جهة عدم فهم ذلك من كلامه وان بلغ
الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفيتها الواردة من جهة الاجازات الاحاد والمسائل الظاهر
لمن كان سبيل بين الكفار والاشقياء مثل كون المراد من جمانية المعاد هو كون من باب العالم المثال المرتب في حال الرؤيا
كما بقوله الاشقياء وكون المراد ما ذكره الشارع في بيان المعاد بلفظ الجنة والنار والحور والعصور والثمار هو
والنفس في الاذهان الظاهرة والافان في الحقيقة هو للذات الآلام الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن
ليثبت كمال الاعمال الحسنة والسنة في دار الدنيا كما بقوله المشايخ ومثل كون المراد من الاجازات الدالة على حد
العالم هو الحدوث الذي اما الاول فلا اشكال فيه ان يصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني فهو لم يخطئ
والمنفعة الكبرى فان فرض لهم عدم التقصير في الاجزاء وبقية النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا هم بعدون في
الآخرة بذلك اما عدم التعذيب في الآخرة فللزم الظلم على الله كما يتبينه سابقا واما عدم التكفير عدم ترتب
احكام الكفر عليهم في الدنيا فلا تنافي مع العاد الذي هو احد اصول الحجة بالاستقلال هو مطلق المعاد الذي يمكن
ان يستدل عليه بالعقل الفاطح او مع انضمام القدر المستلزم للشارع ايضاً واما خصوصاً فيما حكم بكفر منكره
اقامه من جهة استلزامه لانكار النبي ثم بدو كونه ضرورياً منه وان المنكر يعلم انه دينه وينكره وقد فرضنا عدم علمه
بذلك فان قلت انه مفقود في النظر لسبب ما اشرقت عليه فواعدا الحكم وحسب ما فهمه من ضوابطهم فهو ليس بهذه
الشبهة لا يفهم ذلك من كلام النبي ثم ويجعل على ما فهمه قلت مع ان هذا خلاف الفرض انما يستلزم ذلك فقه من
التقصير في فهم الكلام وعدم العلم على مقتضاه في العلم والعمل لا كونه المستند الى انكار ما قاله النبي ثم مع علمه بان ما
قاله والحاصل ان اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال وبعضها من جهة ان انكاره يستلزم انكار اصل
اصول الدين فالإيمان بالله والرسول واليوم الآخر في الجملة هو اصل الإيمان ومن فروع هذه الاصول الإيمان بما
علمه صدقه من الله تعالى ورسوله علما كان او علما ثم استمع لما يلقى عليك في تحقير هذا المقام لئلا يختلط عليك
الامر في فهم ضروري الدين وغيره ومعياره وملا خطره حاله مع ما ذكره العقل على خلافه فتقول ان الضرورة اقتضت
بنوازل الاجازات الى ان يحصل اليقظة ويحصل بالتشامع والتطافر واكثر اجازات البلدان والسلف من قبل السلف
كما اشرنا في بحث النوازل وما بلغ اليقظة بالبديهة من دين نبينا اكثرها من باب الفرائض والتشامع والتطافر فان
بوجوب صلوات الخس في ديننا يحصل من ملاحظة فعل الناس وسننهم ذلك الى الدين ان لم ينقل هذا الطبقة من
سلفهم وهكذا الى زمان النبي ثم على رابط النوازل وان لم ينقل واحد بطريق واحد اليه ايضا فضلا عن النوازل
فكما ان الافعال قد يصير ضرورياً فقد يصير العقابا بغير ضروري فبذلك لا من عوامهم وخواصهم يقولون ان
بعد الموت جنة ونار وجوراً وضوراً ويريدون ببر ما يفهمون من ظواهره فاذا فهمنا هذا الى الظواهر
الواردة في الكتاب السنة المتجاذفة حد الاحصاء والحصر يحصل لنا القطع بان ذلك دين نبينا ثم من قال انه لا
بعد الموت لا جنة ولا نار مع علمه بان هذا القول صادر من النبي فهو ممكن بل حراماً وهو كما فرأى من يقول

ان كل ما اخبر النبي صلى الله عليه وسلم من ما يقفه العوام ويعتقدونه انما هو مطابق لبعض الخواص ومن جميعهم وان هذا جمعا
 كثيرا وتجاوضا عن الخواص ويعتقدون بذلك اجمالا لكتبتهم يقولون ان المراد من تلك الظواهر النسيبة والمثالي
 كما تقدم وان ما يقفه العوام مطابقا لبعض الخواص لا تجزئة فخرية من وجهين الاول ان التجزئة فيهم الكلام هو مطا
 نفاهم الخاطئين ومقتضى الحكمة ان الرسول المبعوث على الكافة يتكلم على منقاهم الكافة وعلية الايات والاحكام
 جلهم بل كلهم كانوا يفهمون من تلك الظواهر ما هو انظم منها ونقلوه الى الطبقة الاخرى مبدلين لك منها علقين
 اليهم مقاصدها الى ان وصل الى رباب النصايف في الحديث ثم انما هو من حاملي تلك الايات والاحكام وقفا
 والقول بان هؤلاء العلماء الصالحين المتقين لم يكونوا اهل تلك الاسرار لكتبتهم على مقتضى رتبهم فاعلم في من هو
 منه فدخلوا هذه الظواهر البناوي من اهل السرائر فحق مكلفون بما يقفه منها محض عوفا لغيره عن دليل بل شاهدان كثير
 هؤلاء الاجلة اعظم شانا وعلى مكانا واكثر استعدادا من اكثر من يدعي انهم اهل هذه الاسرار وقمع ذلك ليس عندهم
 ذكره عن ولا اثر الشافعي ان الحكمة في وضع الالفاظ هي فائدة المعاني الحقيقية واردة الجاز والبطون لا يتبع الامع
 الغير من جميع الكلام الى عوفا حكم عقولنا الفاطمة وبراهيننا الساطعة فثبت انما هو الذي عانا الى حمل الظواهر
 ما اردنا وبه ان هذا ليس قولا بالشبهة ومناجعة لها بل انما هو مقتضى فهمهم على انهم لم يملوا كلامه ولم يخلطوا
 فذلك منهم من عظمته على انهم جميع الكلام الى بيان ما استسوه ونظمه ما ادعوه لا الى ان الشارع اراد هذا وادرك
 فان قام البرهان الفاطم على شيء مما خالف الظواهر فحق انهم متبعوه كما يقول مثاليان بان الجبر والنسيبة ونحوهما
 ظاهرا لكونهم في الظلم والتجهم فطعنا بغيرنا واما مثل قوله فل يحجبها الذي انشاها اول مرة يعني العظام الرتب فلا
 بوهان فطع بدل على خلافه في قوله والحاصل ان ما ورد في الشرع وان كان في نظر العقل ضعيفا غائبا لا يوجب
 العدول عنه ما يوجب له احتمال الصحة وان كان في غاية الضعف يجب طرح ما عارضه لا دلالة العقلية وان كان في غاية
 القوة ما لم يبلغ حد اليقين واتقوا لهم باثبات اليقين في سخالة المعاد الجسماء اعداب الغير ومثال ذلك وذلك لان
 كون الشارع صادقا مسلم وكون هذه الظواهر هو مقتضى حكم وضع الالفاظ ومقتضى البحث على الكافة فان قلت ان
 حمل المقطع على الجواز بالبرهان ايضا مقتضى الوضع وطريقه العرب الفريضة هو ما فهمنا من جهة العقل قلت ان كان ما
 فهم من جهة الجواز ان احل غيره حتى يجعل ذلك في مقابل ارادة الحقيقة ويقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع
 يقول الى جعل الاصول من قبل الفرع مبتدأ على الظنون والمرجح وان قلت لا يحمل غيره فالكلام معك في اثبات البرهان
 على سخالة مقتضى الظلم فان قلت نعم ولكن من اين يحصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك معترف بكونه ظاهرا فان
 ايضا على ظن من دعوتك قلت ان مقاصد هذه الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن الخطا العمل والاحكام
 المنقولة والطريقة المستمرة الحاصلة لا رباب الدين بل رباب الادب والمثل وقد تكلمنا بحصول العلم بالمراد في الاعمال كال
 الحج وعينها فانها ايضا محتملة لان براد منها اسرار ومطابقا لغير هذه الحركات التي يعتقد الناس فعل المراد من صلوة اظهر
 العبودية ومن الركوع محض الخشوع والتضعع ومن السجود اظهر والدلالة وان خلفنا من زلات هكذا قلنا ان قلت الامر لا
 والايات الواردة فيها فافهم منها هذه الاعمال عاملين عليها الى ان ما نسا هذا حصل لنا القطع بالمراد منها فكذلك احكام
 عن سؤال الغير والحساب الكتاب المبين والنجمة والبرهان والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماء من الايات والاحكام
 بحيث لا يحمل احكامها الاكمل والمنكرين برهنة فليدبر في فهمهم الى منكر الى الشرايع راسا من حكمه بوفان وامثالهم
 المثل اذا لاحظ الطريقة وادبها والخاتمة لها وطريقهم لا يشبه عليه ان ذلك لا يوجب فدحا وشوفا وذلك نظرا

بلغت

ما وقع بينهما في ان الارض متحركة والسماء ساكنة في مقابل ما دل على حركتها الا ان ذلك من المحسوس والعقل والفيلسوف بعد الشك واليقين
 فالكلام على هؤلاء هو ما تقدم من ان ما يجازونه من مخالفة اصول الدين ما من باب يقول الى انكار احد اصول الدين كالتنبيه
 مثلا او الى انكار ما يستلزم انكاره مثل انكار ما اجروا النبي في عالمنا من النبوة والاول مع نفسه مستلزم للكفر في الدنيا
 والعذاب في الآخرة وبدون التفسير مستلزم للاقل لا الثاني واما الثاني فمع عدم التفسير لا كفر ولا عذاب مع التفسير
 يستلزم الكفر ولكنه يوجب المؤاخاة والعذاب فلا بد لمن يحكم بكفر منكر الضمري من التامثل التام منه حتى يظهر له ان الامر
 بخلافه فان المقام محل الاشياء ومن جملة موجبات الاشياء في هذا المقام ان قولهم انكار الضمري كقولهم ان يلفظ الفيل
 ولا يلفظ الحدب حتى يرجع فيه الى الفهم العرفي ويقع ان كل مجتهد يظهر له ان الامر الفيل في ضروري الدين بمعنى انه لا يشبه
 على احد اصل الدين يحصل له الظن بذلك فيجوز ان يعلن بغيره ويحكم بالكفر ولا يجيب عليه التخصيص عن الشخص الخاص المتكلم هل هو
 كما يحصل في هذه الشبهة ام لا بل هذا اللفظ معبر عن اسفاده العقل من ان من انكر ما علم انه من النبي فهو منكرك للنبوة ولا يمكن
 ان يثبت ما يثبت في الصورة الاولى بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص منكرا لما اخبر النبي به وهو لا يحصل الا بمعرفة حاله بال
 اذ هو ليس الا لفاظا التي ورد بها الشرع حتى يكفي فيه الظن بالمدلول كسائر موضوعات اللفاظ ولا يخفى ان جبريل على
 واجماعهم اسفاده من كل مذهب قابل للقدر المشترك بين الامر والاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ اسم لما في نفس
 كما هو الخلق في علم يظهر كونه كان فالاصل عدم ترتيب الحكم عليه بما مع قولهم ادركوا الحدود بالشبهات وبالجمل الذي يحسم الاشكال
 هنا بيان ان من المجتهد بان هذا ضروري لا يخفى على الاثر يكفي في حكمه بغيره لا يعلم حاله بالخصوص منهم ولا بد من العلم بالاحكام
 بالخصوص ولو من جهة ملاحظة الفرق من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد والوقت والاصل في عصر الحج ودره
 الحدود بالشبهة يقتضون اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث له محل اخر كما اننا ان نذكر بعضها ونبين بعض اصول
 اثبات نبوتنا فائدة وعسى ان ينفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخيرة لنا يوم الدين **فائدة** اعلم ان ضروري الدين
 كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين ضروري المذهب بضم يستلزم انكاره الخروج من المذهب هذا فائدة لا بد ان يتبين عليها
 وهو ان ضروري الدين قد يختلف اعتبار المذهب فينبغي ضروري الدين بضم ضروري المذهب كالمصداق عند الشك وجوب العلم
 ضروري دين النبي فانكاره من الشبهة انكار ضروري الدين بخلاف ما قبل فاما **فائدة** خلف العلماء في ان كل مجتهد
 مصدق لا وحكم الاجتهاد في العقليات والشرعية في ذلك خلف فائدة لا بد من الاشارة الى حال الاجتهاد في العقليات ونقول هنا انهم
 ان الجمهور من المسلمين على ان المصداق فيها واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان الثاني للاسلام مطلق ثم كافر اجتهاد لم يجز واما
 في ذلك بما حظي به انه لا اثم على المجتهد ان اخطأ لا ثم بقصره بالعرض وهذا عليه عبد الله بن محمد العنبري انه مصداق فيهم فان
 ادراك ما طابق الواقع فهو غير معقول للزوم اجتماع القبيضين في مثل عدم العالم وحدوثه وان عدم الاثم فهو قول الجاهل وان
 اراد ان تكليفه على الظن بمعنى ان الظن في الاصول الظن كالفرع فهو باق برجع الى عدم الاثم قبل النظم ان من اختلف هنا من الاثنا
 وعدم الخطأ انما هو اذا كان الخلاف في الاسلام مثل المجري والعدلي والفقهاء بالرواية وعدمها والا فلا يصور بصواب الجمهور
 والنص في المسئلة اقول اذا كان المراءى اصابه عدم الاثم فلا يلزم من ذلك لما مر من الاشارة بل لا يصح القول بالاصابة
 بمعنى ادراك ما في نفس الامر وقد عرفت ان الجمهور في المسئلة وان غير المصداق الاثم عليه وان اخطأ الحق وان قلت ايجز بان حكم الحكماء
 عليه ان اخطأ الاسلام احسن الجمهور وان الله نعم كلف بها بالعلم ونصب عليه دليلا فالخطأ له مفسر في حق العباد وجوابه
 منع التكليف بالعلم مظان ريدا البين بل يكفي ما هو البين عنده بل يكفي علم الجمهور الذي يطمئن به النفس ولازم قول من كان
 يكفي بالظن كالمحقق الطوسي عنهما ان يكفي في غير الاسلام بضم بالنظر الى المؤاخاة وعذاب الآخرة وان لم يكن الاكفاء

سائر ملة

جهد في احكام الكفر فلا يلزم الظلم على الله وان جعل المبدأ في التكليف هو زوال الخوف عدم احوال البطلان فتساوى فيه
 الاجتهاد المطابق للواقع وغيره والحاصل انه لا دليل على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعقاب ومن سلم
 مع تساويها في المثوبة والاجتهاد كما اشرفنا سابقا وبشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والتهيد انما
 وعندهما ابن الحاجب على استحقاق عذاب الكافر والمؤاخذه في الآخرة ومن ينه عن جهة ما ذكرنا من جهة العقل ويمكن في
 هذا الاشكال بان يقر ما قد دعي الاجماع انما هو في حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على أدلة المسائل بقاها انما
 على التفصيل لا مطلق من مجتهد في دينه وان كان عاميا ودعوى المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلى نفسه ولم يقصر في
 من المصوب بل هو عموما في اغلب تلك المسائل فيشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسئلة مع مسئلة التصويب والخطئة
 في الفرع في بحث واحد ولكن برهنا على ان الدليل الذي كروه من ان الله نصب عليه الدليل بشمل العامى المجتهد وتلك
 من وجوب النظر والاجتهاد في مسئلة وجوب النظر بشمل العامى المجتهد فلزم ان يكون لناظر العوام ايضا انما لا يمكن
 ان يخفى عليه الحق فهو مقصود وانت خبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل اصول الدين مجازفة كما ذكرنا
 في القانون السابق لموسلم حصول الكفر وثبت ثاروه في الدنيا فلا تم الاثم مع عدم التقصير فلا يشهد بقوله نعم والى
 جاهدوا فيما انتهت بهم سبلنا قال بهود اذا جاهد في الله جهتنا الى الاسلام فاذا لم يهتد بظهوره مقصرا قول الله
 بكلمة فنبهنا فحقنا والمجاهدة مفاعلة مستلزمة الاثني وعلمها على الجهد والاجتهاد مجاز ايضا اليه لا بدليل فالمعنى
 يعلم الذي يباغون الخصماء من شياطين الانس والجن والوهم والخيال والكفار والماربين انهم في حقنا لنشدتهم الى سبلنا
 ونعتبتهم على دفاع الاعلاء باضاح الحجج والبرهان واعلاء السيف اننا اولنعتن عليهم جهدا به سبلنا الخاصة المو
 الى مراتب من الفرق في بصله جهدهم بدون عانتنا اولنكتن لهم هداية جميع السبل لنجمع لهم السبل التي لم يجدوا اليها
 مع ما هدا اليها فلا دلة لثمة الاية على مراد المستدل وظاهر الاية ان حقنا اعم من حق الله نفسه وحق نبينا فاجماد في
 الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا بعد ثبوته هو دفاع عن حق الله فلا بد ان يكون الاجتهاد في مطلق النبوة للنص واليهود
 مجاهد في الله ودفاع من حق الله نعم انما يصح ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم من انكر مطلق النبوة لا بدليل نبوة موسى عليه
 نبوة محمد مع ان كلنا جاهد ان كان مجتهد الاجتهاد اذ يلزم ان يكون المراد الدفاع عن حق الله ومن ينسب اليه بعد المعزة
 والبغين لا حال الشك واول النظر والترك مع ان علي بن ابراهيم قال في نفسه في معوق جاهدوا فيما صبروا وجاهدوا
 رسول الله لم يهتد بهم سبلنا اى لنثبتهم مع ان دعوى ذلك في جميع مسائل الاصول مثل الحجج وعقيدة الصفات الكفر
 والحدوث وغيرها في غاية البعد مع ان الكلام يجري في مسئلة جواز العمل بالظن في الاصول وعدم وجوب النظر عند
 فان العلماء قد اختلفوا فيه فلا بد للمكاتب في هذه المسئلة من الاعتقاد باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهد في مخالفتهم
 كلاهما مصيب يلزم اجتماع التقصيرين وان قلنا احدهما خطي اثم لان الله نعم قال لهدتهم سبلنا فمن لم يصيب فهو
 مقصرا ثم فلا بد ان يقول جمهور علماءنا ان الحق الطوسي والحق الارديلي ومن ينهما اثنون مقصرون وبالعكس
 هذا البحث في الفرع وعند انطباق الاية اظهر ان يخفى القول بان السبل ههنا هو ما يستقر عليه ظنهم مع انه يمكن
 جواز نهجنا في كذا اشرفنا سابقا في غاية البعد وسبغ الكلام في الفرع واحسب الحجج وانما باجماع المسلمين على اننا
 الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا يدعونهم بذلك الى التخاذ ولا يفرقون بين معاند ومجتهد ومخالع
 والجواب عن ذلك يظهر مما اذا الجهاد مع الكفار وقيلهم من الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا وهو لا يستلزم تعدد
 المقصر منهم في الآخرة وانما الاجماع على انهم من اهل النار فتنتع الاجماع في غير المقصير للزوم الظلم عليهم تقا واما

طواهر الايات

ظواهر الآيات الاخبار الدالة على ذلك فالمبادر منها المعاندون والمقصرون بل هو انهم الكفرة كما اشرفنا وبقي ذلك في
 امير المؤمنين في الخطبة الثانية لمؤلف المجلة المرفوعة في القضية التي تم عذب كفر اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك
 ابائكم ويكذبون رسلك اما حجة الجاحظ هو ما تروونه غير مقصود بل بسند لا يقبل بان تكلفهم بنقض اجراءهم
 ما لا يطابقان المقذور انما هو انظر في الجاهل من واما الاعتراف بالتبعية وهو اضطراري لا يمكن التكليف بحال
 وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف لا يطابق اذا نشأ عن سوء الاخبار والحاصل هو اننا بالتفصيل على فرض التقصير
 ثبت ان هذا حال العقاب التكليفية العقلية الاصلية واما الفرعية من العقاب العقلية كبيع الظلم والعدوان
 وجوب رد الوديعة واداء الدين واستحباب الفضل والاحسان التي يستقل بها العقل فالحال ان المصداق خارج ما انهم
 وان الخالف فيها اثم كما صرح به الشيخ في العدة وهذا في حق المجتهدين ليس بعبد كما ذكرنا بل ذلك ما لا يخفى الا على
 من جهة العقل والمعادن القهريتين من ينكر الحسن والبيع العقلية ليس له ما يعاند في خصوص مسألة من تلك المسائل
 من جند داع وعرض والكلام في اصل مسألة الحسن والبيع مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم التفصيل في الكلام فيه كما تقرر في الكلام
 في امثال ذلك مع الجهل في ان امثال ذلك هل هي مما يمكن ان يخفى على اهل العلم واما بعد امكن الاختفاء فلا معنى
 بتعديب من اخفى عليه بل يفرض الكلام في الامكان وعدم الامكان هو ما تروونه ان لا يعاد ذلك في حق
 الكلامين لا يظن والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكر الضميمة ويقع الاشكال في بعض من يستحق التكفير والتأنيب
 ومن لا يستحق ان الاصل ان المكلف مقصود ان الاصل عدم التكفير والتعديب فيعلم ذلك فراجع واسأل واما القول
 الشرعي بالعبادات البدنية والعمالات فالحال ان كان عليها دليل فاطع فالمصداق فيها اثم واحد والمخفى في غيره
 والنظم ان مرادهم ان يكون على المسئلة دليل فطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجد جرم ما تقدم الوصول اليه كاشف من
 تفصيل وهو كذلك لو كان كذلك ويخالف لك اثم بحيث افهام المجتهدين في ذلك كما يحكم احد المجتهدين بان دليل هذه المسئلة
 ويحكم الآخر بخلافه ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا في انكار الضميمة واما فيما لم يكن عليه دليل فطعي مثل ما سأل
 الاجتهاد في بعد استغراق الفقيه وسعه في الاجتهاد فلا اثم عليه وان اخطا بل خلاف الامر ببعض العامة ولكنهم
 اختلفوا في الخطئية والتصويب في الحكم معين الله نعم فيها بل حكمه نعم فيها تابع لظن المجتهد وظن كل مجتهد فيها حكم الله
 في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب حكم الله غير اثم وقيل ان الله نعم في كل مسألة حكما واحدا معينا والمصداق احد
 من اخطاءه فهو معدوم فلا اثم عليه وهذا هو مخار احوالنا على ما نسب اليهم العلامة في خبر الشهيد الثاني
 في التمهيد وغيرها ولكن الشيخ قال في العدة والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتأخرين
 وهو الذي اخذوا المرفوعة واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ان الحق في واحد وان عليه دليل من مخالفته
 مخطئة فاسفا ولكن يمكن ما قبل كلام الشيخ في ما يرجع الى ما ذكره سابق الاصحاب كل يظهر من ملاحظة ما بعد هذا
 الكلام لا يظن بذكرها وحاصل ان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس فما الرأى شرا الفاعلون بالخطئية من افعالهم
 اختلفوا فقال بعضهم ان الله لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الذين من عشر عليه من باب الانفاق
 فله اجران ومن لم ينصب له اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم ان نصيب عليه دليل لا يقبل انه فطعي وقيل انه فطعي والفا
 بانه فطعي اختلفوا فيهم على عدم الاثم وذهب غير المرجح الى كون المخفى اثما والفاؤلون بانه فطعي اختلفوا
 انه لم يكلف باصابه ذلك الدليل مخفاه وعوضه فالمخفى معدوم وقيل انه ما مورب بالطلب الا فان اخطا او غلب
 على غيره شيء اخر فقلب التكليف وسقط عنه الاثم وذكرنا الكل من الطرفين لانه اكثرها نظوبا بلا طائل والحق ما ذهب

الذين

اليه صحابنا ونذكرنا لا تترك عليه ما هو اقرب الى الصواب هو الصواب لعدم التعدد والاجماع المنقول المنقضي
من اصحابنا وشيوخنا فخطئة السلف بعضها بعضا من غير تكبر في القول بان مرادهم خطاهم في الاجتهاد والتقيد
اولا منهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلافا لظاهر الابان الدالة على ثبوت حكم خارق لكل شيء في نفس الامر مثل قوله
نعم ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك الايات التلك وما فوطنا في الكتاب من شيء ولا ربطت الا بالبر الا في كتاب مبين
فان حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيان في الكتاب السنن وما ورد عن النبي انه قال اذا اجتهد
فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد فان بعض اصحاب هذا وان كان جبرا واحدا الا ان لا تفسر بالقبول
ولم يجده واذا والاجاز الدالة على ان الله في كل واقعة حكما حتى ارش الحذر لا يبعد نوازه وخصوص قول الجبر
المؤمنين في الحج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في القضايا فانهم ردوا على احدكم الفضية في حكم نزول احكام فيحكم فيها
ثم رد ذلك الفضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجمع الفضا عند الامام الذي استفضاهم فيصوب
جميعا والهم واحد ودينهم واحد وكما بهم واحد واهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام يفسر عنه فصوصهم
نزل الله ديننا فاصفا فاستعان بهم على انما من كانوا شركاء له فلم يمان بقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله ديننا
فقصر الرسول على شيعته واداء الله سبحانه بقول ما فوطنا في الكتاب من شيء وقدر بيان كل شيء الى اخر ما ذكر
شمران وجبر الجميع بين ما ذكره وما استعمله في امثال هذا الزمان هو ان كلامه على العاملين بالقياس والراي
بالكتاب السنن والى هذا يشير اخر كلام الشيخ في العدة ويقتدي به ما نقله من المذهب عن شايخ الامامية ان مراده
انه لا يجوز التعدد في حكم الله الواضح ان امكن على النظر بالتشبه الى المعدودين في مان الحجة والاضطرار والقبلة
في فهم السنن والكتاب في زمان المحصور انهم فان اختلفوا في سبب ردا لانهم ليسوا كل منهم الحكم الى الله ورسوله
لا الى الراي القياس وان اختلفوا في ذلك معدودا وقد ذكرنا في مباحث اخبار الاحاد والكلام على حجة من الجهد
ما يوضح المقام فراجع ولا خطئ فلا يستدل على الخطئة بل يزوم بطلان النصوب من محنة لان الفائلين بالخطئة بطلان
النصوب على النصوب فهد الاجتهاد صحيح فيكون النصوب باطلا وهو وثوق لان الكلام في الفروع والنصوب
اصول الفقه والكلام وقد نظره في الخرج غيره شمران الشهيد الثاني في ذكر في التمهيد للمسئلة فروعا وشعبه
في بعضها غيره في تحقيق البهائي في منها ان الجهد في القبلة اذا ظهر خطاه هل يجب عليه القضاء ام لا والنصوب
عندنا وجوب الامارة ان علم في الوقت لا في خارج مظهر وانما قول اخر ان المسند بعينه مظهر وهذا كله متبني على ان
الجهد فلا يكون مصيبا ومنها الوصل على خلاف من يرى وجوب السورة والتسليم ونحو ذلك ولم يفعلوا وفعله على
الاستحباب حيث يجبر الوجوه في صحة الاقتداء به فلا من بيان وينبغي على القول بالخطئة عدم الجواز ومنها انشا
الجهد حكم مجتهد اخر بخلافه في ما اخذ الحكم وفي جوازه انهم وجهان من بيان ان قول وعقد في هذه التفريعات ناقلا
فان القضاء والامارة انما يثبتان بغير من جديد كما حفظناه في محله وسقوطها لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق
صوابا بل قد يكون لعدم بل اخر بعد الوقت الاول ولا جراه ما كان حكم الله الظاهر في حقه فلا اعادة ذلك على الخطئة
ولا عدها على النصوب لان ما فاه لكون الخطاة في القبلة يوجب القضاء مع كون الصلوة مع الخطاء فيها صوابا واستلزام
القول بالنصوب لصحة الاقتداء بمن يخالف في الراي ثم فان الواجب على المأموم ان يقتدي بصلوة صحبه عند الاحتياط
فيه ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوبه في الارواح الاربع في الذبيحة اكل الذبيحة التي قطع حلقها ففقط من يرى
بذلك ويجوز المجتهد المقلد مجتهد اخر بخلافه فليدعموا بالبر من انفاذ الحكم الخارج عن القيد له وجواز انفاذ الحكم

ونفسهم

عن

الحال الخالف لرايهم والكلام في امضاء الفضاء السابق عنها نحن فيه وهو لا يسئل من ان يكون ثبات التصويت لعله لما ذكرنا
قال صاحب كفي في آخر البحث كيف كان فلا يرى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم الثبات كبر طائل **وان** يتوقف الاجهاد وكما
على امور اما ما يتوقف عليه تخلفه في امور الاول والثاني والثالث العلم بلغة العرب والصرف والتخوفات الكتاب الحارث عتيان
بعضها اصل مفرد في الكلام من علم اللغة وضار فيها الموجبة لغير معانيها بالمضيق والاستقبال والامر والنهي وغيرها الصفت
ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل للفظية والمعنوية مع العمولة من علم النحو والعلم بالذكور انما يكون المجهدا
اللغة كالمستغنى للخطابات الحارثين مع التيمم والاثمة من اهل اللسان وليس تعلم نفعه الرجال او عارضة كلامهم بحيث يحصل
الاطلاع او الرجوع الى الكتب المؤلفة فيها فلا وجه لما يؤان العرب الخ لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيله من
مراد التيمم والاثمة بتبع كلامهم ونزاهتها اذا المراد من القول بتوقف الاجهاد على تلك العلوم هو معرفة مسائلها التي يتوقف العلم
عليها باي نحو حصل مع ان كثير من العلماء المنبئين بالمارسين العرب يبقون راجعا لاجون الى مراجعة الكتب التي تفوها في هذا
العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ التي لا يعلم الكلام لان المجهد يبحث عن كيفية التكليف هو مسبوقة بالبحث عن
نفس التكليف في المكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشرع من حديث العالم وانفقاره الى صانع موصوف بايجاز من عا
بمنع باعث لا يثبتا مصداق باهم بالمعجز ان كل ذلك بالدليل ولوجا لا والتحقق ان العلم بالمعارف النجوة واليقين بها لا يدخل له
في حقيقة الفقه نعم هو شرط لوجاز العمل بفقهه ونقله فاذا فرض ان كان عالما استفاد وسعة في الادلة على ما هي عليه واستفاد
على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم ان رتبة قطع بانه لم يقصر في استفاد وسعة في استخراج العلم بما فيه ولا ريب ان شخص التوبة
الايمان لا يحصل ما فيه ففها بل كان ما فيه ففها وكان استفاد وسعة على فرض صحة المباني وهذا هو التحقيق في رد الاجتاج الى العلم
بالمعارف المحسوسة ان ذلك لا يختص بالمجهد بل هو مشترك بين سائر المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني في كتاب الفضاء من شرح القواعد
وغيره نعم يمكن ان يقال ان معرفة الحكم لا يفعل العبيد ولا يكلف الاطلاء ويتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبني في علم الكلام
توقف الفقه عليه ان الخطاب لا يظهر رده خلافا من دون البيان فيجب فيجوز العمل بالظواهر ويرتب عليه المسئلة الفقهية
فلنا اننا جاز البيان عن رتبة الخارج فيجب فيه ترتيب عليه ان المسئلة الفقهية هو ما انضاه ظاهر اللفظ فاما ذلك هو الموقوف
عليه من علم الكلام الخامس معرفة المنطوق لان استنباط المسائل من الخاخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطوق وكون
الاستدلال بالشكل الاول والقياس الاستثنائي بدنيا وتحصيل النتائج من المقدمات فبما طبيعة الانباني للاجتناب انما
عرض الذين معرض الاعوجاج والفقلة لسيبها كما ان في اجتناب الطبع الموزون الى استعمال العروض لنفسه ولرعي غير من
والاشتباه وذلك غير حقيق على من ادرك الاستدلال في العلوم وما يتوقف من ان المنطوق لو كان عامما لم يخطأ لما اخطأ المنطوق في
الاستدلال ضعيف لان الانسان جازر الخطاء في كل مرحلة الامر عصبه الله ولكن محفوظا عن الخطا في اغلب التاسيس معرفة
الفقه وهو اهم العلوم للمجهد ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا بمرحلة لا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه بل وكان
الكلام في خلافتها للغة والنحو والصرف فالانفاون في الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعبد والازاد لا يفهم ونحو ذلك وكلف
في الاصول النطق فيما لم يكن فيه تحصيل العلم وما قبل من ان مسائل الاصول فالابد في غير العلم فم لا يحقق فيه وقد اشار اليه
سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه الاول ما دللنا الفقه الكتابي استند ولا ريب انما ورد اقبل الفقهية
او ازيد ولا تعلم انما عرف ان وعرفنا بل تعلم ان الصفا في كثير ونشك في كثير نعم يحصل العلم بالاتفاق في بعضها فلا كلام لنا فيها
مراد ان الاصطلاح واما فيما لا تعلم المراد الاصطلاح ونعلم الغيبة لكن لا تعلم عن خصوصه ونشك في الغيبة يحتاج الى
ان المالكه كان على رفق عرفه وعرف اهل خطابه وقد عرف ان التحقيق ان الخطا بخصوص من الخاخذ من غير انما مع في التكليف

لا بد من كوننا غايين فحتاج في ذلك الى تحصيل ما لا بد من معرفته فانه نمتك بالتبادر وامثاله فينبغي المحقق في عرفنا
 او في اللغز ثم نضم اليها الصلة لعدم الثقل والتقدم فثبت عرفنا ثم واخرى نمتك باستفراء كلام الله ونبتع موارد الحكم
 بثبوت المحققين في كل من ذلك فحتاج الى رسم مباحث من اصول الفقه مثل المباحث المحققين في الشريعة والادامير
 والمشتق والعموم والمخصوص ونحوها مما يتعلق بهم مع الاغلاط ومن جلة ذلك مباحث المفاهيم ايتم على وجهه وهو الاغلاط على
 الفهم العرفي لا على ما استدلوا به من لزوم اللغز في كلام الحكماء لو لم يكن فائدة البند بان انقضاء الحكم عند انقضاء البند وايضا
 ثبت بالاجماع والاختارات فيها خاصا وعماما ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومكسحا ومنشأجا وظاهرا تلك الاجازات
 صريحها لزوم ملاحظة المذكورات وذلك يقتضي معرفة المذكورات وما يفرع عليها وايتم بعلم بالعيان ووقع التعارض في
 الاجازات والكتاب مع ذلك علم بقاء التكليف وعلم عدم المناس من العمل بها فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك
 يتوقف على معرفة مباحث الاجماع وكيفية العلاج وما يفرع عليها وايضا لما كان استنباط الاحكام منها مع الاختلافات
 والاختلافات العظيمة المحاذرة الى التقيد والاختيار التميز بين الحق والباطل وما ورد على وجه الفقه وغيرها والرجوع بين
 المعارض مضافا الى المباني الصغيرة في شرايط الفهم وتحصيل معرفة مبانيها ليس شان كل احد بل لا يمكن منها الا الاستدلال في كل
 زمان فلا بد ان يكون تكليف من ليس له هذه الميزة الاخذ من له هذه الميزة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد
 وان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو وشرايطه ما هي هل بشرط كونها عادلا وما ميثاقا ام لا وهل بشرط تكرار النظر في
 الوقائع ام لا وهل يجزئ المشاهدة او يكفي مع الواسطة ولا بد ان يكون الواسطة عادلا وهل يكفي في معرفة المجتهد النظر او يجب التعمق
 يمكن معرفة العاري عن ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول والثالث ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد من معرفة
 ومعرفة اقسامها ومعرفة ما هو المحقق منها من غيرها وحال التعارض الواضح بين الاستصحابين ومعرفة حال كل من اقسامها وكل ذلك
 في كتب الاصول والثالث ان من جملة الادلة العقل ولا بد من معرفة ان حكم من احكامه تحته هل هو ما يستقل به العقل او غيره
 والثابع انه اذا لم يوجد دليل في مسئلة بالخصوص لم يستقل بحكمها العقل فهل الحكم فيه لبداهة والا باحدا والآخر والتوقف في
 تلك وكل ذلك يتكفل به علم الاصول والخاص ان اذا افترضنا الكتاب السنن شيئا وافترضنا العقل وعموما خلافه
 اجماع العامة فمنه كالصلوة في الدار المغصوبة حكمه ما اذا وهل يجوز كون الشيء الواحد مجبورا وبمغوصا من جهة من ام لا وهل
 ما لو امر الله بشيء مضيفا وصل المكلف في هذا المحل ما هو ضده فهل يحكم بحرية الضد وبطلانه لو كان عبادة ام لا وهل
 لو امر الله بشيء فالعقل وان كان يحكم بان فعل مقدم مائة مائة لا بد منه في محققه لكن الله هل اراد بذلك الخطاب فعل هذه المقد
 ايتم بان يكون هناك واجبا شرعية متعددة ام الواجب هو الذي ورد الخطاب ولا يتعلق الوجوب الشرعي بفعل مقدمه
 ونحو ذلك ولا بد ان هذه كلها انساب الفقهية فلا بد لها من ما اخذ فلا بد من تحقيق الكلام في اجماع الامر انتهى في ان
 الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لا يقتضي وجوب مقدمه من الامور المتكفل بكل ذلك هو علم الاصول واورده الا
 على اجماع الى هذا العلم شكوكا وامثلة لا يخفى ان دعاءها على من لم يرد في ما قلنا ذكرها وتجب عنها التلبيس من
 بطلع عليها احق فقه ولا يجب ان كل محقق في علم الاصول قد حدث تدويره بعد عصر الائمة واتنا فقطع ان
 قد ما تناوينا على اجازاتنا لكوننا عاقلين لها وقد كنا نريد بتدويرهم ويجلون باخبارهم ومع ذلك فاهم منهم
 على ذلك فاستمر ذلك الى ان ما ان لم يحصل لابن الجنيدي ثم حدث بينهم تدوير علم الاصول والحوار عنهما ان لا بان ما
 ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى وعدم اطلاع المفسر لا يدل على العدم وعدم تدوير العلم لا يدل على
 وجوده واسا لعلمك تدفع سمعك ما رواه ابن ابي عمير في الاسود الدؤلي تدوير علم الحق وناسبه فيمن

في بيان الاجازات

في بيان التلبيس

من ان نقول ان قبل ذلك لم يكن مسائل التوثيق ثابته في عصر الامر فالحق فيها ان يكون بل نقول يحصل من تتبع الاخبار العلم
 ذلك العلم في الصدور الاول فان حكمنا عرض الاول في ما لا يضر فيه والقياس والاستصحاب العام والخاص والمطلق والمقيد
 والتاسخ والمنسوخ والحكم والمنشأ به وجواز الرواية بالمعنى والافتاء والتقليد وغير ذلك يستفاد من الاخبار وجودها في
 وكثير من الباحث لم يكونوا يحتاجون اليها مع عدم ثبوتها في بعض الكتب كغيرها مما لا يخفى على من سلك مع ان في الاخبار اشارات الى كثير منها ايضاً
 احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجها كما لا يخفى على من سلك مع ان في الاخبار اشارات الى كثير منها ايضاً
 مثل ما ورد في الروايات ان الراوي سئل عن الامام ع ان الله نعم قال لا جناح عليكم ان تنقصوا من الصلوة ان ختمتم ولم يقل
 افضلوا فاجابوا بوجوب ثبوت الامام ع على معتقده مع انه كان من اهل اللسان ايضاً واجاب من باب القلب انه نعم قال في
 الصفا والمروة ايضاً فلا جناح عليكم ان تطوقوا بهما مع وجوبه يعني ان الوجوب يستفاد من دليل اخر ومثل ما ورد في مصنف
 في حكاية قول ابراهيم ع بل فعله كبيرهم فاسألوه ان كانوا ينطقون ان الامام ع قال ما كتب ابراهيم فانه قال بل فعله كبيرهم
 ان كانوا ينطقون وكذلك في بعض الاخبار دلالة على ان هذا التمهيد على الخبر يعلم لا وحكاية فاحصا من الروايات مع
 الله ع معروف واما مثل مسئلة جواز العمل بخير الواحد وعدمه وجواز العمل بظن الكتاب عدمه ايضاً فظهر من الاخبار بل ادعى جواز
 من قدماء اصحابنا اجماع الامامية على حرمة العمل به بل ادعى بعضهم استحالة عقلا وليس معنى اجماع الا انفاذ الامامية
 عن رأي يفسرهم وكذلك التراجع في ان الامر انتهى هل يجمعون ام لا لا يتم كون من المحدثات بل كان مشهورا بين القدماء وبظهر
 من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني في كتاب الطلاق ان طريفة الامامية كانت القول بالاجماع وضحوا الصلوة
 في الدار الغصينة كما اشار اليه العلامة المجلسي في البحار وكذلك كل مسئلة ادعى اجماع الامامية عليه مثل مسئلة دلالة الامر
 الوجوب القول بخير ذلك بكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند القدماء وايضاً لا يحسن لعامل اذا دار الامر بين التمسك
 الاثنان في رد مدعي القدماء بل احدهما ان يقول لم يكونوا فائلين باحد الطرفين مثلاً اذا قلنا لك هل كان اصحابنا ع
 فائلين بذلك الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا فائلين بشئ منهما فهذا شطرنج الكلام وان قلت كانوا فائلين
 بذلك الامر على الوجوب فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا فائلين بعدم الدلالة فهو ايضاً مسئلة اصولية اذا اصوليون
 في المسائل وقال بكل من الطرفين فائلاً مع ان ما بلغنا من الاخبار ليس الا قليل مما ذكره اصحابنا ولعل كان فيما لم يبلغنا ما يدل
 عليها وذهب المحاور كتاب الاخبار او بسبب انهم لم يفتنوا بها بسبب كل وضوحها مع ان الحكمه قد كان يقتضي الفاء العلوية
 تدريجاً كما هو الذي بين الدارج في الفرع اذ لم يجزه الله نعم بامكان تعليم الامور الغير المشابهة وصدقوا في علمها فقد
 احوال الا من قبل الاختصاص في زمانين ففي اثنى عشر المصلحة يظهر من ما لم يظهره في الاصل الا انه قد يقتضي المصلحة في بعض
 دون بعض كذا قد يقتضي المصلحة في البعض الذي كره ان يحموله اولاً ثم يفصلوه وقد يقتضي اجمال وحواله التفصيل على
 انها مهم لا مكان تحصيله من اجمال بل هذا هو طريقه اصول الدين ايضا فان التمسك كان يكفي في الاعراب باظهار الشهادة
 مع ان الاسلام امور كثيرة ما اجمالها فالتمسك به بالتوحيد لا يتم الا بتبني الله عن الشريك والتبني والتجسيم والكان
 يستلزم انه وكونه مستجماً للصفات الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب الاحتياج وحلول الاعراض فيه وغير ذلك وعدم
 التبع واللغو عنه ويحذف ذلك وتكون الشهادة بالرسول يقتضي امور كثيرة من صفات النبوة وعصمة وصدره وخبرته ما
 ببرواجزه وما قد يوصي لما بعده من مخالفة وغير ذلك ريب ان هذه كلها لا يحصل لكل من المكلفين في الاصل
 فلا مانع من افضاء المصلحة ناخذها لظاهر الصدور الاول في كثير من المسائل لا يتم كانوا في فهم ما يحتاجون اليه مستغني
 الله لم يقبل الاحتياجون اليه لم يقتض المصلحة تفصيله في غير ما قبل الاصول في الكليات المتدنية بعد اثبات

في

دونه

العلو

بجلائها وشيئا شارة المعصومين اليها بحال ليس يدع فيما جرى به عادة النبي في سائر العلوم حيث تزايد يوما فوما
نقطن المدققين وسنوج العوارض بسبب خلاف الاحوال واكثرها وضوحا في هذا المعنى هو مسائل الفقه والاحكام
المتقات من الشارع المتداول في نهام حا على الاخبار والسنة ومعارفهم اقل قليل مما يقع عليها الفقهاء وقرروا
كتبهم ففقدت كثير من فنون الفقه ليس فيها الا اقل قليل من الاخبار ومع فروع مسائلها المتفرقة عليها بعد تدقيق النظر
رؤى كتاب الاقرار من ابواب الفقه وشتملا على مسائل كثيرة والاصل فيها هو قولهم ان الفقهاء على انفسهم جاز وكما
كل من فرع مسائلها على حديث لا ضرورة ولا ضرورة كتاب الفقه اكثر مسائلها يشعب من قولهم البينة على المدعي واليمين
من انكر وهكذا فلا غرو ان يفرغ على استحالة الفتح على الله ثم امتناع اجتماع الامر وانتهى على القول به ولكن وجوب البينة
على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف الاطيان وخروج الواجب عن جوبه لولاه وكذا غصون ما يشعب
هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل اننا نقول مثلا ان من فعل الصلوة في الدار الغضبية يحتاج الى
ان صلواته صحيحة ام باطله وعموما الامر بالصلوة يقتضي الصحة وعموما انتهى عن الغضبية يقتضي التحريم فهل التحريم
للبطلان او موافقة الامر مقتضى الصحة فوقع التعارض بين مقتضى الدليلين فمن لم يبين اساسه على احد الطرفين لم يكن
له معزة الحكم الشرعي هكذا من وجب عليه اداء الدين مع المطالب بقبول الوفاء وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلواته
ام لا فمن لم يحقق ان الامر بالشئ هل يقتضي انتهى عن صدق الحاق ام لا وهل انتهى بقبضه القضا ام لا لا يمكنه معزته
وهكذا واعترض بعض الافاضل ان المسئلة اما ان يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الاثبات
كالصلوة في الدار الغضبية مثلا عند تمكن التكليف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصح فيها ويقول
للمستفتى لا تصل لان الاحتياط بالاحياط مندوب اليه والحكم منه مخصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا يقترب
ابان الجهل بالحكم ولا يمكن كالفعل الدابرين لوجوب الحرمة عند فرض دليل اخرجه عن الاحكام الثلاثة البينة
وفقد النص الذي يدل على احد ما فتح العمل بالعموما المطلقة على بقوله كل شئ مطلق حتى يرد فيه غير او بقوله
كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان وجاز فغله لا من حيث هو كذا وبتركه
عمل بقوله وشبهان بين ذلك فمن ترك الشبهان بحجج الحرمة او بقوله الوفاء عند الشبهة خبرنا الا فقام في
الملكة وترك مثل هذا الفعل وفوق كما ان عدم الانتهاء وفوقه بالجملة فحقير كما ان امتناع الاحتياط الى القول
الظنية المأخذ اقول لا يخفى في هذا الكلام من هذا الارتباط بالمأخذ ونهاية فان الصلوة في الدار الغضبية
كما لا اشكال في حرمة حتى يحتاج الى الاحتياط بل حرمة اجتنابها اما الكلام في الصحة والبطلان وما ذكره من الاحتياط
لا مدخل له فيما نحن فيه فالكلام ح اما هو في وجوبه لا عادة او القضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط
في القضاء او الاعادة مثلا فنقول ح اذا كان الاحتياط مندوبا فالتكليف ان يتركه ولا اعراض عليه ولا تكليف
مع الجهل للزوم التكليف الح فان قلت بعد ثبوت التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان التكليف صان بنفسه
له فقلت ما نقول اذا نافي رجوع الى الأصل في الفقه المسلم من جواز ما ذكرنا فما هو ما التوبة فلا بد اما من
القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى البراءة الاصلية والى المسئلة الاصولية والاول مع انه ضعيف كحفظنا
لا نقول به والثاني رجوع الى ان انتهى لا يدل على القضا لثبوت كونه مما لا يفرضه ليجري فيه الاصول فهو احتياط
لا مدخل في المسئلة الاصولية شتمنا الرجوع الى كل واحد من اصل البراءة والاحتياط او التحريم مستفاد من
اجاز الاحاد ومن اين جاز انك العمل بخبر الواحد ليس جواز العمل بخبر الواحد بقم مسئلة اصولية في جواز ذلك

٣٩٤ العلي بن قان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع مدعي على خلافه من فداء الاصحاب قد حققنا في محله لا دليل عليه الا كونه قنا اجتهاديا سلمنا لكن من ابن مرجع احدهم الاجار والجمع وعلاج التعارض ايضاً من المسائل التي المبينة على الظنون شمران قلت بالخبر بين مفسدات تلك الاجار والاحباط والبراءة الاصلية والنوفاً قلت من ابن ثبت لك جواز الخبر فان رجعت الاصل او خبر الواحد في جميع الحدود مع ان تلك الاجار المذكورة لا تدل الا على الاستحباب من العجايب ان هذا القاضل قال يجوز اجتماع الامر والنهي في محله ثم ذكر مثل هذا الكلام في هذا المقام وايضاً نقول اصل البراءة فالاحباط والنوفاً ايضاً من المسائل الاصولية وان جعلت المناصير ان هذه من الادلة القطعية وما ذكره الاصوليون في عدم جواز اجتماع الامر والنهي وجوازه ودلالة الامر بالشيء على بطلان عدمها من القواعد القطعية كما يظهر من كلامك فنقول اولاً من ابن ثبت لك القطع في هذه المسائل مع كونها اجتهادية وكذا علاج تعارضها ثانياً ان كل واحد من الطرفين يدعي القطع في المسئلة الاصولية مثلاً المغزلة واكثر الاما يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهي لا سئل ام لا تكليف التام او التكليف النقص ويبدعون القطع ومخالفتهم ايضاً في القطع بعدم الاستحالة وقد حققنا في المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل في نفس المكلف اذا لم يقصر وان لم يطابق الواقع مع انك تعرف بان العقل يستقل بالحكم في بعض الاشياء بحسن الصدق والنافع والاحسان فيجوز للكل التصار العدول وكون الشيء قابلاً يستقل به العقل ايضاً من المسائل الاجتهادية وقد يحكم بعضهم بكون حكم منه والآخر بخلافه ولا ريب ان كل واحد مكلف بما يفهمه وقد تفرع الكلام على الاجتهاد في اصول الدين ما يشهد ان ما ذكرنا ففهميتك ثقتا وما استفدنا من اجار الاحباط والنوفاً قطعاً من ابي حنيفة وما وجهه مع اننا قد حققنا انه لا مناص عن العمل بالنظر وان ظن الجهد في المناصير عن العمل به ويتبادر في مباحث اجار الاحباط بالامر به عليه وسببته ايضاً فيما بعد التمسك بها ان البداهة حاكمه بوجوب العمل بالامر والشرع ونواهي ومن علم العلوم العربية فهو من يفهم الامر والنواهي فيحكم عليه بوجوب التقليد المنع عنه مجمل بمسائل الاصول كما لا دليل عليه بل لا عدد له في التقليد وليس مثله مع التقليد الا مثل شخص حكمه سلك على ناهية وعهد اليه امره في خبر ثقة بان الملك امره بكذا فذاك عن كذا فعلبك بالطاعة والعمل بها وانتهى وبين له المخلص عند تعارض الاجار فهو ينكر العمل بما سمع من الامر والنواهي من الثقات معطلاً بجملتها الاصول والمنطوق ان استخفافه للذم مع ما لا ريب فيه اقول دعوى هذه وجوب العمل بالامر والنواهي علينا مع تجوزهم العمل بظواهر الكتاب التراجع العظيم بين العلماء في جهة اجار الاحباط ودعوى جماعة من الفحول للاجماع على عدم الجواز غريب ما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاجار امر الشارع لا غيره ومنه توجبنا البناء لا الخاضع من غايته ما يمكن دعوى الظن بكونه امر الشارع وسنعلم ضعف دعوى من قطع اجارنا بالامر به عليه مع ان من يفهم العربي انما يفهم عن هذه الاجار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه ما يفهمه الخاطبون بتلك الخطابات وانما التجز هو ما اراده المعصوم وفهم منه الخاطبون الذين افوا اصطلاحهم له وفهم من لا يفهم الا بمعرفته كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحنفية الشريعة والتفصيل الاصل الاستصحاب والبرهان والخصص عن المحض عن غير ذلك من القواعد الاصولية وما ذكرنا بعلم الجاهل عن المثل المذكور فانه فاس مع الفارق لان زمان الملك ومن حكمه واحد ولسانها متحد ولسانها متحد ومع مخالفتها فالمنجز والمعرف كان نقلاً يحتاج الى مسئلة اخرى غير ما يبدع من القواعد المتعارفة التي مبنى خوارقها عليها وان لم يدركها على التفصيل ولم يضبطها على الانفراد مع ان لنا ان نمشي مشاك في انكار ما هو الحق المحقق بالقبول وتقليدك ونقول من ابن يجوز للحاكم ان يعمل بما عهد اليه مع احتمال الخبر بعد ذلك وتخصيصه وان مراده هل الثقة النفس الامرية او من هو

الفرق بين

التي في الثاني

عند الملك ومن هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه النص عن ذلك وايضا الامر الذي نقله الثقة هل هو على حقيقته ام لا واذا
نقل الثقة بعد نقله انتهى في كل ما في هذا الامر ان ذلك الامر هل هو للوجوب للرخصة وتلك التي بعد الامر غير ذلك
من الفواعل فاذ لم يراع ذلك الحاكم هذه الفواعل فكيف يمكن العمل على امر الملك فان قلت ان الحاكم يسجد الاصطلاح
العهد ملاحظة الظاهر فيهم ذلك بدون الاضجاع الى هذه الفواعل قلت فابن مشاهد فبما نحن فيه وتلك نظر الحق
تأذروا عن قوله وبينه الخلف عند تعارض الاخبار فان بيان الخلف لنا ان كان من الفواعل الاصولية فنقول وان كان
الاخبار مقول ما ورد في الاخبار من هذا القبيل معارضه فانه التعارض والرجوع في علاج تعارضها الى نفس تلك الاخبار
ودون سبغ الكلام فيه ومنه ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المنقولة والادلة المتخلفة وقيل ان نقل الاقوال
وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطالان العلم فلا يفي في الدنيا علم كان له اصل بما علم الفقه الذي هو اساس الشريعة مع
لو سلمنا ان مقتضى قواعد التخيير بين الاخبار واختلاف فقهاء ما هو من جهة رخصة التمسك واعرضنا عما ارد على ذلك فاما
نقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف ما حكم في الجمع بين الاخبار وفي فهم معانيها فهل العمل على ذلك مقتضى قاعدة
الاصولية او ورد النص بذلك فان قلتم انه مقتضى ما دل عليه النقل والعقل من لزوم تكليف الاطراف لولم نقل على
نفسه قلت انظر ما قلتم في الانكار على العمل بقاعدة اجماع الامر التخيير قلنا نرجعون في مثل ذلك الى العمل باصل البراءة
او الخطا والثبوت ونحوها ومن اين ثبت لكم ان حكم هذا تخرجه عليكم في صورة الاختلاف وبالمجمل هذه الشكوك الواهية
شكوكهم ومنها نرى حال ما لم تذكره الساجع العلم في بيان الاحكام وموافقات الفرائض والكتب الشريفة لا ينبغي
منها حين يرد ويختصم اية عندهم وبعض الروايات التي تدل على تقسيم الفرائض اثنان الى اثنين والفرائض نصفه اثنان
واعداً ثم ارباعاً فهم في عددهم وفي السنن والامثال وفي الفرائض الاحكام ونحو ذلك فهي ليست على ظاهرها
كما لا ينبغي لعل الماد في مجموع الفرائض الظهور والبطون ولا فلا ينفاد في ظاهرها الا المقدار المتقدم وقدر
على حجة ظهور الفرائض الاخبارية الجارية عنهم فراجع الشا من العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها ام كان عند
الاصول المتصح ما يرجع اليها عند الاحتياج وعرف ما وضع ابوابها واداشنا الى مقدار الحاجة في باب احتياج العلم بالعام الى
عن المختص وجه الاحتياج ظاهر الساجع العلم باحوال الرواة والتعديل والرجوع الى كتب الرجال ووجه الاحتياج
العمل بالاخبار مشروط بنسب الرجال والاعتماد عليهم واذ بيننا اثبات حجة خبر الواحد على الادلة الخاصة به كما اشترنا اليه في باب
شرط العمل به وان مررت بالنظرون تختلف باختلاف احوال رجال التمسك واذ بيننا على الدليل الخامس من جهة انظر وملاحظة
ذلك يتفاوت حال الاخبار ويقتضي الرجوع الى المرجوح اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة مثلاً ما يوجب الظن بصدقه خبره وذلك لا ينافي
امكان حصول الظن بامور اخر فان التحقيق ان جواز العمل باخبار الاحاد لا يخصصه الخبر الصحيح بل لا الوثوق والحسن انما يكون
ما يعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لا عضداً والخبر بما يوجب فونه وفداشنا الى ذلك في مباحث اخبار الاحاد مع انه قد ورد في
الاخبار من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله الحكم ما حكم به عدلها وافقه صاماً وصدقه ما وفقه خذ بما يقول عدلها عند
واوفاها في نفسك وقد ورد هنا شكوك الاول ما نقل عن ابوي محمد بن ابي اسحاق وهو ان احاديثنا كلها فطبعة
الصدور عن المعصوم فلا يحتاج الى ملاحظة التمسك اما الكبر فظن واما الصغرى فلا حقاها فبما يميزه من هذه القطع اقول ونحو
قطعة اخبارنا بما في مثال زماننا من اعراض الدعوى وسنفر حال ما تمسك به في لك زمان المراد بمعرفة علم الرجال
معرفة حال الرواة لا خصوص فرائد الكتب المعهودة فلو فرض امكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب فكيفنا الاعتراف
فقول ان الروايات الواردة في اعتبار الاعدل والافقه والاصدق ونحو ذلك لا ريب انها في كتبنا المعبر عنها

الشك الثالث

الساجع ما ينفذ على خبر واحد

الثاني

الثاني

الشك الاول

فان قلت انها قطعية فيثبت الاحتجاج الى معرفة العدالة والاعدية ونحوها فطعا سواء كان ذلك من كتاب الكشي والنجاشي او غير ذلك فثبت الاحتجاج الى معرفة حال الرزان هو المظن وان قلت انها ليست بقطعية فهو مناصر لما يثبت عليه الدليل من ان وجه الاحتجاج هو قطعية الاخبار فان قلت اننا لا ندعي القطعية في الجملة لا قطعية جميع ما فيها قلت جملة المظنوع برهني فابن القطعية وانك تبين ما هو فطحي من انك ان مقبوله عن غير خطلة وما في معناها مما يشتمل على اعتبار العدل والاعد والافتقار لثبت من القطعية في غير ما منها مع ان نفس علاج الامام في هذا الحديث لتعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار لا يشتمل على عوجها قطعية فاقتر لا معنى لعلاج تعارض القطعية بل لاختلاف التردد والاروى لا يجوز صدق التناقض في المعصوم الا من باب التيقن وحكم الرجوع الى مخالفة العامة مع انه من كوفي تلك الروايات مع الاعدية والافتقار لمعرفة موافقة العامة ومخالفتهم بل لاختلاف الروايات ما ذكر في العلاج اتماما هو في الاخبار القطعية وانهم كما يرضون بالعمل بالاخبار القطعية ومخالفتهم معارضتها بما ذكره مع ان اخبار ذلك الكتب ما يدل على ان الكذب والافتقار لم يثبت ابيهم بكتب اصحابنا وانهم لعلمهم الله كانوا يدعون في كتبهم فان كان ذلك الكتب قطعية الصدور هذه الروايات يثبت منها في هذا الاثر والمطلوب ثم ذكر جملة الفتن التي بوجوب القطع على عدمها ان كثير مما يقطع بالفكر في الحاشية والمقابلين بان كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا يرويه ما لم يكن يثبنا واضحا عنه وان كان فاسدا المذهب فاسفا يجوز صرحه هذا النوع من الفتن واخر في احاديث كتب اصحابنا اقول ظاهر هذا الكلام فاعده استنبطها هذا المدعي من روايات مثال هذا الروايات يعني انه عرف في خبره في نظلة الرواية واحباطه مثل زبد بن القيس المحل في مثل قوله في الموضوع المذكور انك اظن انه قال كذا الا احببه الا قال كذا وهكذا واما ان ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية ولا يرضى بالافتراء بامامه وليست عري هل الا العلم بحال الرجال ولا يرب ان هذا المدعي يحتاج في نحو قطعية الرواية الى معرفة هذا الرجل في هذه المنة حتى يحكم بقطعية خبره انما يروي قائل ما يثبت انه رجوع الى الاحتجاج الى معرفة علم الرجال اذ قد عرف ان مرادنا بمعرفة الرجال ليس معرفة من كتابنا حتى يرد عليه ثانيا ان المعرفة بان الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء بامامه كيف يحصل القطع به بل روايته التي لا يعلم انها منه وهذا التمايز بعد قطعية الانساب لا يوجب استنبط منها انه بهذه المثابة وعلى فرض كون اصله منوازا عند مثل الصدوق كيف يحصل العلم بان الصدوق نقل هذه الرواية عن هذا الاصل اذ لعله نقله عن غيرنا عن اصله والافتراء وعدم التيقن واحتمال المزج بنا في القطعية وثالثا ان كون الرجل ثقة في النقل مجتهدا عن غيره بعد ثبوت انما يثبت علم تعدد الافتراء والكذب هو بنا في السهو والغلط سيما مع نحوهم النقل بالمعنى واما ان هذه الاصول لو سلم كونها منوازة عند الصدوق فلم يثبت ثبوتها عندنا واحتمال السهو والغلط عن مثل الصدوق في غير غير وخامسا ان حصول العلم من مثل هذا الفرقة ثم اذ كثيرا ما يدعى الحاشية لزوج الباطل ويراى من نفسه الزهد والورع لغير الناس في نفق هذا الاحتمال بحيث يحصل القطع بعد سبها لاثبات الثاني في ثبوت غايته البعد تقسم يمكن حصوله للشاهد الحاضر المارس للرجل وكيف يحصل القطع بسبب خطه هذه الفتن بمعرفة اخبار الشبهة على ذلك بعد الف عام وازيد وسماع اذ جاء وفوره سبها من القساق والمخالفين سادسا ان غايته ما ذكر ان هذا الرواية لا ما يقطع بان من المعصوم وليس كل قطع موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل المركب من دون نقض منه وسابع ان هذه الحال حال الرواية الاصل وغايته ما يثبت المدعي ان ذلك الرواية لا يروي الا ما يقطع به وما الواسطة بينه وبيننا فلا يعلم من تلك والقول بان المراد بذلك بيان صاحب الاصل فلا يضر جملة الواسطة مع ثبوت الاصل عند وقد عرفنا الجواب عن حاصله ان قطعية الاصل عند الصدوق مثلا لا ينعنا ولا ينعنا الا الظن بان

الامعة حال الراوي هل هو

لانه

الى غير ذلك من الاجاث الكثيرة التي قد علمت لا تظيل الكلام بذلكها ثم ان بعض الافاضل قد بوجه المقام بذكر يحصل العلم
العاقد من الفريضة التي ذكرها المعترض لصدق صاحب الاصل وكذا من اسناد الصدوق اليه وهو عن علي بن ابي حمزة عن بعض
وجه قولهم بقطعة الاخبار ورد حصول العلم بقطعة الاصل وصدوره عن المعصوم وصدوق مثل الصدوق فيهما
استدل صاحب الاصل ان المراد بالعلم هو ما يثبت به النفس نفقضي العادة بالصدق وهذا هو العلم العاقد وهو
يجري الشقة الضابط المخترع عن الكذب بل ويجري الشقة اذا علم من حاله انه لا يكذب وذلك لان العلم على صدقه وهذا هو الذي
اعتبره الله في ثبوت الاحكام عند الرعية وقد عمل الصحابة واحباب الامم بغير العدل الواحد وبالمكانة على يد الشخص الواحد
ولا ينافي هذا المخترع بخير العقل خلافاً نظر الى مكانة كمالنا في العلم بخبره زيد الذي غاب عنا لحظة بخبره مؤثر فجاه
ومن ينبع كلام العرب بظهر عليه ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمينان بخبر
العلم به فان شئت فسمه علماً وان شئت فسمه نظراً فالتراع بين الاخباريين والمجتهدين لفظي اقوال وفيه نظر يوجب
بيانه على بيان معنى العلم العاقد فاعلم انهم بعد ما عرفوا العلم بانه بمنزلة الجمل النقيض ووردوا عليه بالعلوم العادية
كعلمنا بان الجبل الغابيتنا بعد لحظة لم يصر في هياولة الا وفي الموضوع في البعث التي غيبنا عنها بعد ساعة علمنا بها
بالعلوم الدنيوية بانها علم وبجمل النقيض فانه كما وقع انقلاب العصا حرة وصورة الميت حياً اللذين جرى العادة بها
فلا يجمل بغير ذلك العدد في ما ان النبوة الذي هو صاحبه ان المخبرين وقد انخرقت تلك العادة فقد يمكن مثل ذلك
في الجبل الذي غيبنا عنه والا وفي التي اخفقت عنا كبراً من بعض الاولياء فكيف تنكر احتمال النقيض في مثل ذلك بل ذلك
انما هو من شأنه للعلم كما ذكره بعض الحكماء في احد تشباهات الخبريات فلا يصدق القول بحصول الخبر مع احتمال النقيض
النقيض منقول عن العلامة في النهاية واجيب عنه بان مطلق الخبر لا ينافي الخبر فانه هذا الخبر الحاصل في العلوم
العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذي انعم الله به في المادية واما بالنظر الى مجرى عاده الله فلا يجمل
النقيض ولا يجوز التبدل وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق البهائي رة ان كون الجبل محلاً للاحتمال النقيض حال
بانه محسوس كان في شيء من الافان واما والحاصل ان ما دام احادة بغيره انتفاءه فلا احتمال للنقيض وذلك لان
امكان تبدل الخبر هباً بالذات ومن حيث الغالبية وعمود الله نعم فقولنا لا يجمل النقيض بمعنى ان النقيض منسحق
بالغير هو لا ينافي في الامكان الذاتي فالجمل حين علمنا بانه محسوس لا ينافي في الذهنية لكن العادة نفاها وكذا الكلام في
المحسوس فان العلم بان العالم ممتلئ في النهار لا ينافي في الاحتمال العقلي وهو ان يكون الباصرة مؤثرة في نفس الامر
عليه الامر ان ذلك امر ممكن فالحجج عنه يمثل ما ترا في قولك ومن لم يجد غابة البعد نزل كلام العلامة على ما ذكره
من منافاة حصول الخبر بالشيء مع امكان خلافة النظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف باختلاف متعلقاتها
فالعلم بان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان كما يحصل به الجزء ولا يمكن خلافة في نفس الامر في حال
بذلك واعتقادنا به ونفقتنا له ولا في غيره بخلاف عدم انقلاب الحجر هباً وكون العالم مضطرباً فانه وان كان
خلافة في نظرنا وفي نفس الامر معاً في ان حصول العلم ووقت الشاهد لكن لا يلزم في النظر الى ذاته لو فرض
خلافة بعضه في وقت اخر بل الظاهر ان مراد التناقض ان قولك في تعريف العلم لا يجمل النقيض عدم الاحتمال عند
لا في نفس الامر اذا كان كذلك فقد لا يجمل العالم النقيض لغفلته بسبب مجرى العادة وعدم نفقته بقدر جريان
هو غافل عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو شبه باحتمال الخلاف وان العادة لم يثبت عدم انحرافها في مثل ذلك
والى هذا القدر يفصل عند الاحتمال وينبغي ان يخبر فانه من كان له لبسان ذوان جيطان واشجار وانهار يبرق

في الجبل الذي غيبنا عنه

البه في كل يوم فهو في كل ليلة جازم فاطع بوجوده سبحانه كما كان ولو ايقن في بعض اللبالي ان بعض اعدائه جز هذا البشا
 وقلم اشجاره وطم اهازه وزرع في موضعه كل ذلك في ليلة واحدة لما كان له من كثرة القوة والحكم والحشم ما تمكن
 من ذلك في ليلة فهو في الصبح جازم فاطع بوجوده سبحانه كما كان فاذا جاءه لم يجد هناك شيئا الا زرع عجايبا وادب
 مثل ذلك في حيز ما نسا كما سمعناه وانما اذا سئل في الصبح عن العلم بوجوده سبحانه يتجيب عن السؤال ولكن ان ينسبه
 وقلت فلا يمكن ان مدرك المسلط القوى الفلا في خبره يبناتك وجعلها فاعا صفا فصفا فحصل له الاحمال عند
 وبه تروى عنه الخمر فالعلم العاقد هو ما يحصل بسبب العادة اليقين باستصحاب الاحمال السابق بمقدار ما يحصل
 بعد التامل والتفطن للاحتمالات ونفها الى حين معين معلوم ونفها و مقدار زمان الاستصحاب في نفها والوا
 والمفاتيح الاوقات وهذا لا يحتمل النقض بدار احمال النقض في غير زمان العلم لا يصير نقضا على عدم احماله في
 العلم نعم يمكن النقض بالخبر المحاصل قبل النقض للاحمال المذكور بسبب الغفلة عما افقضاء مقدار العادة وذلك هو
 الوقوع في العرف العادة والطلا في العلم عليه شايع وهذا فابل احمال النقض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالنسبة الى
 حالتي النقض فلا احمال عند في يادى النظر مع الغفلة على جزر الوجوه ويحتمل النقض عنه بعد النقض في الو
 الذي كان فيه جازما ايضا والجواب عن هذا النقض اما بان المراد بالعلم ما يحتمل النقض في نفس الامر وان كان بسبب
 فيختص باليقين المصطلح و بان المراد من العلم ما لا يحتمل النقض عند العلم فهو علم مادام كان لا مطفا لكلام هنا
 يقع في موضعين احدهما ان هذا الخبر هل هو علم حقيقة ومن الملائمة الحقيقة والمجازة والثاني انه خبر ام لا والظاهر
 الموضوعين نعم اما الاول فلما استفاد من تتبع كلام العرب اما الثاني فللزم التكليف بالاطلاق لوله ولا ينشأ
 من يتبع طريقة الشرع وسلوكه مع الرعية والزم العسر والخرج لوله فالذي يقع فيما نحن فيه ان القطع ان يكون في الا
 وان تلك الاصول كانت قطعية وان حكم الصدق في خبر ما يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل ذلك الخبر الذي يمكن
 ارتفاعه بالنسبة والتشكيك اولا بل هو ظن واما دعوى كونه يقينيا مصطلحا فهو لا يحسن دعوى من عالم منصف
 ان دعوى مثل هذا الخبر من جهة الثقة الشافعية الحاضرة لا يمكن انكاره قبل التنبه عن الغفلة من احمال السهو والنسب
 واما دعوى في حق اخبار كنبنا بعد ما دى الايام النظائر وسنوح التساخي و وقوع ما وقع من الغفلة والزلزلات
 والاشتباهات فاحمال اخلاط تلك الاخبار في الكتب داخل الاصول المعتد بها وبها وادخال صاحب التصانيف
 في الاخبار المعقنة عن الشايخ مضافا الى الاصول فيها مع ما ينظر في من احمال الاشياء في شان صاحب التصانيف المتأ
 ايقن في غايه البعد والحاصل ان دعوى الخبر بان كل حديث في العقيدة والكافي انما هو عن المعصوم لا غير غايه البعد
 عن جيب الاستصحاب والحاصل ان ما يحصل للعقيدة اما ظن واما جزم في يادى النظر وبذلك بالنسبة والتفطن لاحمال
 الغفلة والسهو والنسب واما جزم يحصل بعد النقض والتنبه للاخلاق ايضا سواء طاب الوافع ام لا ومنها فاحمال
 بعض الاخبار ببعض قبه ان التعاضل ان كان على هذا التوازن فلا اشكال في افاذه القطع ولكن من اين ذلك واتى هو
 في غايه التندة ولا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة السند ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي لم يخطأ
 الناس ولا يكون مرجع الشبهة اصل جعل ورواية مع تمكن من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية واخذ الا
 بطريق القطع عنهم وقبه ان اظهر افراد ما ذكره من جملة كنبنا هو كتاب من لا يحضره العقيدة وقبه او لا ان يكون الصدق
 تفنونا لا يوجب عيبا عن السهو والخطاء والغفلة وثانيا ان كون النايف من جهة الهداية والارشاد لا يوجب كون
 الرواية قطعية الصدق واما ما هم ذلك ولم نقل بحجة اخبار الاحاد وهو اول الكلام بل السناد من سبل المنة وطريقهم

من حيث
 الغفلة والنسب

من حيث
 الغفلة والنسب

يخبر به كما اشترانا البر في حكمة وثالثا انه لا يربك لا شك في ثقة اكثر علمائنا المتأخرين مع انهم كانوا يعملون بالظنون حتى ان
 مثل الشهيد الاول الذي لا يوصف بك وبكيت كان يجوز العمل بالاشهر الخالصة عن الجواب ومع ذلك ان الكتب لم تكن
 الناس رايها اننا لانعلم تمكن الصدوق من اعلام حال الاصل على سبيل القطع وكذلك من اخذ الحكم عنهم ولا يعلم
 امكان حصول القطع لبعض الاخبار وبعض الاحكام فلا يوجب لك الاضمار على لك الامع اثبات حصة العمل بظننا
 عنده وهو اول الكلام وخامسا ان الاعتماد على نقل الثقة العارفا بما هو معنى الاجتياح الى علم الرجال فان ما ذكره
 يتم لا يعرفه كون الرجل ثقة والمعرفة بحال الرجال قد ثبتت بالضرورة وقد ثبت بالنظر وهو كون عدل الجميع اربابا
 الكتب المؤلفة للارشاد بدعيه ممنوع وسادسا ان كون الاصل قطعيا لا يوجب قطع جميع اخباره بجماع قوله في اول
 الفقيه لم افسد ضد المصنفين في ابراهيم ما روي ولا يحصل القطع لنا بان الصدوق مثلا انما ذكر قطعنا
 لكنه ذكر القطع عنده وان لم يثبت قطعي في نفس الامر ايضا كون الاصل معتدلا من المسائل المختلف فيها وكونه معتدلا
 عند الصدوق لا يثبت القطع بكونه معتدلا في نفس الامر ويحقق كونه معتدلا او غير معتدلا بضم يعلم من علم الرجال وثالثا
 ان يكون روايته واحد من اجتمع العصاينة على تصحيح ما يصح عنهم وقبها الا ان معرفة هؤلاء لا يحصل الا بعلم الرجال
 وثانيا ان هذا الوجه يدل على عدم قطع الاخبار اذا اجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء بشرط ان خبر هؤلاء لا يحكم
 بغير روايتهم ولا ريب ان الاصول التي جعلها الشك في اصول المعتمد كثيرا ما يكون من غير هؤلاء وهم الاكثر
 هؤلاء الاقلون وثالثا ان دلالة تصحيح ما يصح عنهم على القطعية منوعة كما ان الصدوق عند المتأخرين لا يدل على
 القطعية وما اشهر بينهم ان مراد القدماء من صحة الحديث هو ما صح اتصاله بالمعصوم فيهم يفسرون ذلك بحصول
 بذلك من جهة التواتر او من جهة احقائه بغيره نوجب لك ثم يفسرون الفرائض لا يوجب القطع مثل موافقة ظاهر الكتاب
 والسنة ونحو ذلك فلا يخطا اول الامر ايضا وغيره وثالثا ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوصا
 المشكك سلطنا لكنه منقول بخبر الواحد وهو لا يثبت الا الظن سلطنا لكنه وضع الاختلاف في هؤلاء ايضا فان بعضهم ذكر
 مكان الاستدلال المراد في بعضهم مكان الحسن بن محبوب فضا الذين يوجب جعل بعضهم مكان الحسن بن علي بن فضال
 وبعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى فاذا حصل الشك للقدماء في تعيين هؤلاء فاني لنا بالقطع بالتعيين وثالثا
 انه لا يوجد رواية كان جميع رجال سنده من هؤلاء الا ان يكون مراده بيان حال صاحب الصلح ورد عليه انه لا يكتفي
 ذلك لتامع ورد وسائر الاجاث التي قد منها ما غيرها اقول ويقط من ذلك الجواب عن رواية جاعة نقل الشيخ انقا
 الطائفة على العمل برأيهم كعاد الساباطي واخر اية فانه مع كونه منقول بخبر الواحد فانه ان ذلك لا يوجب القطع بل
 غاية جواز العمل بها واما قطع الصدوق فلا وكيف يحصل القطع مع ان اشهرهم واكثرهم رواية هو عمار ولا يخفى
 على المطلع برأيه ما ينافي الاضطراب في التفات الكاشفين عن سوء فهمه وفكره حفظه وقا يشهد به ما رواه عن الصادق
 عليه السلام في وجوب التوافق اليوقية وما عرض عليه صلوات الله عليه قال ابن نذير انما قلت ان الله يقيم الفرائض بالنوا
 وامثال ذلك ومنها ان يكون الراوي من الذين قال الامام فيهم انهم ثقات فاما مومنون واخذوا عنهم معاملة
 دينكم وهؤلاء امناء الله في الارض وامثال ذلك وقبها اولا ان ذلك يوجب الاجتياح الى علم الرجال انهم هل هؤلاء
 اولا وثانيا ان ما ورد في هذه المعنى اخبار احاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يثبت ذلك
 العلم بقطع اخبارهم وثالثا على تقدير افاذها القطع بان هؤلاء كما ذكرهم لكن وثالثا في الرجل وامانة انما يمنع
 عن تعدد الكذب لا يمنع عن الخطاء والسهو وكل الامر بالمناجعة لا يوجب قطع ما يرويه غاية الامر انه يثبت وجوب

منه في الحديث

منه في الحديث

ومعنى حال الرجال

بروون

الفقه الشافعي

٢٠

العمل بقولهم وابن هون فطعن ما برزوه في الفقه والكافي واحد كتابي الشيخ ولا اجتماع شأنهم على
 صحة احاديث كتبهم وعلى اتقان ما حوزة من الاصول المجمع على صحته وذلك لان الصدوق قال في اول الفقه ان لا اول
 في هذا الكتاب الا ما افني به واحكم بصدقه وهو مخبر بيقين وبين ربي وقال الكليني في اول الكافي مخاطبا لمن سئل بصدقه
 وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب في جميع فنون علم الدين ما يكتب به المعلم ويرجع اليه المستند ويأخذ منه ^{بدين}
 علم الدين والعلم به بالاثار الصحيحة عن الصادقين الى ان قال وقد بعث الله ولدا في الجاهلية ما سئلت وارجو ان يكون
 بحيث رجب والشيخ قال في العدة ان ما علمت من الاخبار فهو صحيح وقيل لا بد ان يصحح هؤلاء الحديث على ان
 يكون قطعيا كما نرى ان المناخرين ايقنوا لا يستلزم تصحيحهم فطعن الخبر ومن ان لك اشياء هذا المعنى الصحيح عندهم
 يشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق اليها في كتاب شرف الشك في المعارف بين القدماء كان اطلاق الصحيح عندهم
 كل حديث اعتضد بما يقتضيه عندهم عليه واقرن بما يوجب الوثوق به والركون اليه ثم ذكر ما يوجب لك امورا
 لا يستلزم احداها فطعن الخبر لا يبين الا الظن بصدور ما عن المعصوم بل بما يصفون الخبر بالقطع ولا يربط
 ذلك فضلا عن ان يصفون بالصدوق ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تفسير الخبر فانه جعل ما وافق ظاهر
 الكتاب بل ومفهوما للحالف من القطعي في العظم حتى يظهر لك ما قلناه مع انه نظم من الشيخ ان الصدوق ايقن بدين
 الصحيح ما هو المعتمد الراجح الصدوق وهو كثير ما يعتمد في تصحيح الحديث بصدقه شيخنا ابو الوليد وانه كان يروي
 ما يرويه الثقة الضابط وهذا يستلزم القطع كما لا يخفى فالنظم ان مراد الصدوق من صحة الاصل الذي اخذ الحديث
 عنه كون الاصل ما يعتمد عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك وذلك لان من الاصول ما كان لا يعتمد عليه
 رايه وكونه من الكذابين او الخلفاء الكذابين منه شيئا واعتاش الامر به وقسمها ما كان معتمدا لاجل الوثوق
 بصاحبه والقرائن التي دللت على انه صدق عن صاحبه في حال استقامته وان علم بعد ذلك بخلطه فاعتمد
 مقابل غير المعتمد ليس معناه قطعي الصدوق وان جعل كون اخبار الاصل المعتمد قطعي الصدوق وعنده مع
 ذلك لا يبين فطعن عنده ما مع ان الصدوق كثيرا يروي الرواية بانه يفرقها فلا بد ان يترك اسم لشدة حساسية
 الكتاب المعتمد كما في اول باب جوب المجعة وفي باب حرام المحاضر من كتاب الحج وهذا كله يدل على كونها
 ظنية عنده وكل كتاب الكليني في اول كتابه لا يدل على قطع الاخبار لما ذكرنا مضافا الى ما يشهد به قوله وروى
 ان يكون بحيث نوحش مع ان القطع عنده لا يبين القطع عنده فامع ان الصدوق كثيرا ما يطرح روايات
 الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي الى جليل وفي باب الوصي يمنع الوارث وغيره وكل الشيخ والرضي وغيرهما
 من المناخرين واما ما نقل من العدة فلا يخفى ما ذكره وقال بعض اصحابنا المناخرين اني تصفح كتاب العدة ولم
 اجد لك فيها ثم ان بعض المناخرين بعد ما حكم بطلان دعوى قطع اخبار تلك الكتب ابطال دعوى عدم الحاجة
 الى علم الرجال ذهب الى ان تلك الاخبار فطعن العمل العلم القادبان الكتب لا يبعد ما حوزة من الاصول المعتمد
 ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت في الفرائض جواز العمل عليها بقول الأئمة وتقريرهم وان اشتمل بعضها على
 علم انه من غيرهم لاجل يقينه او ضيق وقت عن البيان والتفصيل بينهما هو الحق من غيرهم ثم اورد على نفسه
 الاحتجاج الى علم الرجال على ما ذكرين واجاب عن بيان ما قلناه انما هو في غير المنارضا واما المنارضا فمحصل
 لنا العلم بالعلم بها الامع الرجوع الى التراجع ولم يحصل لنا العلم بجواز العلم باحد المنارضين من دون مراجعة
 التراجع ولا يثبت التفتيش عن حال الرواة احدا سباب التراجع وقيل ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما

ن

نوحش

الفقه الشافعي

نوحش

وان كان رايها من الكذابين المشهورين الذين ورد عنهم ولزم الاجتناب عنهم عن الائمة او من الضعفاء او الجاهل
 ممنوع وما استشهد به من عمل المعتبر والشيخ وابن ادريس وغيرهم بالاجار الضعيفة فلا بد ان على مدعاه العلم
 عملوها الاحكام بالقرائن الموجبة للاعتداد وكذلك نحن نعمل بالاجار الضعيفة المعمول بها عند معظم الاقطار
 مع اننا لا نمنع حصول الظن بالاجار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب المحملة لكن اذا كان مخالفا لظاهر
 الكتاب هو الاصول المعتبرة ولو من قبل العقل فقد يحتاج في نقولها الى ملاحظة الاسباب فيجب صحة السند
 فقد بوجي صحة السند حصوله من غير تخصيص القاعدة ونفيها لا بوجبه نفس ورود الخبر في تلك الكتب
 المحاصل ان التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل به الظن والرجحان وملاحظة الرواة من بابها فانما يتحقق الحال
 فلا بد من ملاحظة سواء كان في الاجار المعارضة وغيرها الشك الثاني ما نقل عن بعض الفضلاء من ان
 الاستفراء وثبت سبب السلف بكشفان عن ان علمنا كانوا يعلمون بكل ما حصل لهم الظن بان مراد المعصوم ان كان
 من رواه ضعيفة وغيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة بل المتبع انما هو الظن وقد اجبت منع ذلك كما استدل
 ملاحظة حال السند وابن ادريس وغيرها وعلمهم ببعض الاجار الضعيفة لعله لكونه محفوظا بالقرائن القطعية
 عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انظر وقد يكون منشا الهواء والعصبية والحسد فيحصل المخرج والمخرج
 الذي بعد الانضباط فيكون ما يعمل به ظنا مضبوطا ناشيا من الكتاب الحديث وطفله والصحيح منه التحقيق
 ان هذا الاستفراء صحيح بالتشبيه الى طرفة اكثر علماءنا لا يحسن انكاره والسند وابن ادريس ومثاله انما كانوا
 يمنعون عن العمل بخبر الواحد لا مطلقا ما يحصل به الظن بمراد المعصوم نعم لا يجوز العمل على القياس والاستحسان ونحوها
 ولم يظهر من الشك انهم ولكن هذا الاستفراء عدا الاجتناب الى علم الرجال اذ معرفة حال الرجل والعلم بنفسه مما يحصل
 به الظن ومن الاسباب الموجبة له فهو لا ينافي العمل بطلق الظن فاذا حصل من كون الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم
 وفرض عدمه لو لم يكن ثقة فكيف يقال بعدم مدخلية ذلك في الظن وهو انما يحصل من علم الرجال لا بان الواجب هو
 ما حصل لنا من الظن ولا يجب علينا الفحص انما ان الظن لا نأقول نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن
 بعد الاستفراغ فيما له مدخلية في حصول الظن وعدمه فالتحقيق ان المتبع هو الظن المحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل
 ضعيف معمول به وقد لا يحصل باخبار عده صحيح ولذلك قد يكتفى في الترجيح بورد الحديث في الكافي والفقهاء في مقام
 معارضة المساوي في السند مع كونه في غيرها اذ لم يفته من جهة اخرى بالجملة المعتمدة في صحيح الاخبار عندنا
 على الصحيح انما هو من اجل الظن لا للائحة ولا لغيرها كما اشارنا سابقا وقد وقع الاطر والتفريط في ذلك فربما يبالغ
 من اخري الاصحاب في رد غير الاخبار الصحيحة ولو بسبب هم شرك او بسبب عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل
 مثل ابراهيم بن هاشم او مثل سماع بن مهران والحسن بن علي بن فضال لا تدرى بصحة وبيانها في بعضهم في العمل بالخبر
 اى كتاب يكون وبإي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالتشبيه الى المعارض فالصحيح من جملة
 تلك الاسباب انما تعتبر لاجل النص والتعبد وفي نسخة كلام المحقق خازان يظهر تحقيق الحال فيها كما ذكرنا في موضع
 الواحد من ان تعين الظنون المعلوم بتجربة بالخصوص في غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل به الظن بمراد المعصوم الا
 ما خرج بالدليل كالقياس فلا يحصل المخرج والمخرج ولو ذكر مقام الهواء والعصبية والحسد والقياس والاستحسان ونحوها
 لكان هو الوجه كما لا يخفى على المناظر الثالث الثالث وهو شمل على امور احدى ما يثبتون الخلاف في معنى العدل في
 معنى الكثير وعدها فلا يمكن الاعتماد على عدل المعتدلين وجرهم لا بعد معرفة موافقة مذاهبهم في العدل والمخرج

الشك

كظاهر

التهود
الى الثاني

ففي هذا الخبر
 انما هو من اجل
 الظن لا للائحة
 ولا لغيرها
 كما اشارنا سابقا
 وقد وقع الاطر
 والتفريط في ذلك
 فربما يبالغ من
 اخري الاصحاب
 في رد غير الاخبار
 الصحيحة ولو بسبب
 هم شرك او بسبب
 عدم التصريح
 بالتوثيق وان كان
 الرجل مثل ابراهيم
 بن هاشم او مثل
 سماع بن مهران
 والحسن بن علي
 بن فضال لا تدرى
 بصحة وبيانها
 في بعضهم في
 العمل بالخبر اى
 كتاب يكون وبإي
 سند يكون والتحقيق
 الرجوع الى ما يوجب
 الظن والرجحان
 بالتشبيه الى المعارض
 فالصحيح من جملة
 تلك الاسباب انما
 تعتبر لاجل النص
 والتعبد وفي نسخة
 كلام المحقق خازان
 يظهر تحقيق الحال
 فيها كما ذكرنا في
 موضع الواحد من ان
 تعين الظنون المعلوم
 بتجربة بالخصوص
 في غاية الاشكال
 بل المدار على ما
 يحصل به الظن بمراد
 المعصوم الا ما خرج
 بالدليل كالقياس
 فلا يحصل المخرج
 والمخرج ولو ذكر
 مقام الهواء والعصبية
 والحسد والقياس
 والاستحسان ونحوها
 لكان هو الوجه
 كما لا يخفى على
 المناظر الثالث
 الثالث وهو شمل
 على امور احدى ما
 يثبتون الخلاف في
 معنى العدل في معنى
 الكثير وعدها فلا
 يمكن الاعتماد على
 عدل المعتدلين وجرهم
 لا بعد معرفة موافقة
 مذاهبهم في العدل
 والمخرج

الرفاه

بل متون لفظة بفتح و من ذلك ينظم ان معرفة فقه الفقهاء انهم من الشرايط لان المجلات كما ذكره بعضهم فان الانصاف ان
فهم الاجار انهم كما لا يمكن الا بممارسته تلك الكتب من اولها فضلا عن معرفة الوفا والخلاف وموافقة العامة والخاصة
وغير ذلك فاسمعهم ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة تمكنها من تد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات
الى الكلبيات والنزج عند التعارض فان معرفة العلوم السابقة غير كافية في ذلك بل هي امر غريب في موهوب مختص ببعض
القشوس ون بعض فان كان هذه الحالة موجودة في نفس وانضم اليها معرفة العلوم السابقة فحصل له ملكة الفقه
يعني قوة رجحانته الى كلياته واصل تلك الحالة لا يحصل بالكسب بل بمدخلته في زبادتها ونفوسها واذا اردت
ذلك فلا تخط من ليس له الطبع الموزون فانه لا يتفهم علم العرض وكل سائر العلوم فربما يصير شخص ماهرا في علم الطب
ولا يقدر على معالجة المرضى وكذلك حال استقامة الطبع فانه انهم امر غريب لا مدخلته للكسب فيها والمراد بالملكة
المتقد منه هو ان يكون المجتهد قادرا على رجحانته الى الكلبيات بحسب نظر لافي نفس الامر لا فيلزم كون احد من
المختلفين في المسائل فاملكة دون غيره وهو ظاهر البطلان لا تاتنا هذا الفقهاء الفحول المعتنن بمختلفين في المسائل
غاية الخافعة ولا ينبغي كون الجميع ذو ملكات قدسية وسعة الانتقال وبطشة لا مدخلته لها في حقيقة الملكة بل كثر
فضيلة اخرى يؤيدها الله من يشاء واما استقامة الطبع فهو مقابل اعوجاج السليقة والاعوجاج من المعايير الحاصل
للذهن كالاغوجاج الحاصل للسبب ولما كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط في معرفتها الرجوع الى الغالب الفهم ولا
فلذي يكون معوج السليقة لا يعرف بنفسه ان طبيعته غير مستقيمة ولا يدرك عليك ان المراد بالاستقامة ليس اصانية
نفس الامر لا فيلزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء بسبب اختلافهم في رد الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون
ذلك الرد قالا بالبابي من الاقسام العالمة وان كان مرجوحا عند خالفه في الرد فوجهه احد الاقوال المتخالفة
او كثر منها بالتنبه الى الاخر ليس معناه عدم الاستقامة بل انهم في حكم باعوجاج طبع صاجرة والحاصل ان المجتهد
المختلفين حين يستفرون وسعهم يحصل في نظر كل واحد منهم من الدليل ما لا يحكم من انفسه فظهر عليه من اصحاب الاقوال
السليقة لا يبرحها لفظ الاخر مع استقامة طبعه انما هو كخفاء ما ظهر له من الوجوه عليه والظهور ما يبطل ما فهم الاخر
عليه فتفاوت فهمهم حتما هو سبب تفاوت ظهور الماخوذ وخفاؤه لا بسبب استقامة واعوجاج ثمرات القاعدة
التي ذكرنا من عدم تكليف الخافد والجاهل في المباحث السابقة يقتضي جواز عمل غير مستقيم الطبع انهم على مقتضى فهمه
في الباري لكن مع نظنه لا خيال الاعوجاج ونقصه في الفحص ليس بعدد ونقصه ان يعالج نفسه ويقتصر عن
عالها ونقص فهمه على فهم مشاهير العلماء المستبين للكل المصنوع عند اولي الاقدام ويستعلم حاله بهذا الميزان
والعساطر القويم فاذا ظهر له الاعوجاج فليخرج عن العمل براهبه ويحاذر ان يظهر حاله مقلدا انهم ثمرات الاجتناب
الملكة المذكورة مما لا ريب فيه اذ كثيرا ما يكون في مرتبة بعض الافراد للكل ولزوم بعض اللوازم للملزم ومخافه
لا يثبت اليها الا من الله تعالى هذه الملكة والقوة القدسية مثلا اختلف الفقهاء في ان من يريد الحج وفي طريقه
عدو لا يندفع الا بال وهو يقدر عليه فهو مستطيع وليس مستطيع فمنهم من ادعى ذلك في قوله نعم من استطاع اليه
سبيلا وان هذا من اراء المستطيع لا طلاق المستطيع عليه فانما ان الواحد للمال في بيته اذا طالبت به خارج
الببت لا يمكن له الاعتذار بان غير واحد فلا يجيء اذا تمكن من دخول البيت اخراج المال فملك فيما نحن فيه فلا
ينظر الفعلية وعدم المانع اصلا في صدق الاسم ومنهم من لم يدر جواز الحج واجبة شرط بالاستطاعة والاصل
الوجوب لم يعلم حصول الشرط ومع وجود هذا العدد لا يعلم حصول شرط الاستطاعة وتما يندل له بانرا عاتية

فهمه

اضاهم

الائم فخرج هذا يرجع الى نزاع اخر ويحتاج الى الملكة في معرفة اندراج ذلك في الاعانة على الائم والظلم وعدمه والحق عدم
الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة على الظلم من حيث ان ظلم مثال آخر يعتبر بضد بعين البسطة في فراءة السورة
والغافل بحجته لا دليل عليه ومن قال باسقاطه اسندك عليه بالاول والظاهر على وجوب فراءة السورة الكاملة
فيحصل الاشكال في اندراج فراءة السورة التي لم يقصد بعين البسطة لها في فراءة السورة الكاملة وعدم
والحق عدم الاندراج كما شرحناه في موضعه واعتبار هذه الملكة لا اختصاص له بالفقه بل جميع العلوم يحتاج اليها
لان مقتضى هذا الفرع الى الاصول والتجربيات الى الكتابات ولا بد في علم اصول الفقه مثلاً ان يتبين من تلك الملكة
فالذي يحتاج اليه في مسئلة مقدّمه الواجب مثلاً في الاصول انما هو ملكة اثبات وجوب المقدّم من لوازم
وجوب المقدّم ام لا وفي الفقه ان ذلك الامر الفلاني هل هو مقدّم للامر الفلاني ام لا وهكذا في مسئلة
امضاء الامر بالشيء انتهى عن صدّه الخاص المعتبر ذلك من الاشكال والنزاع في اعتبار الملكة وان كان لا يستحق
لكون كلامه مخالفاً لما على البهان بل للبداهة لكن بشرط ان يثبت الغافل من شبهة انه بناء في القول بوجود
عينا او كفاية على القولين لا فاعلم بالبيان ان كثير من الناس ليس تلك الملكة وان خصصناه بتدريس الملكة فهو
باطل لا نه قبل الاجتهاد وضرر هذه الفقرة لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا منع عدم العلم بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثير من
المشتغلين يظهر بعد السعي بذل الجهد انه فاعلم كيف حكم الحكم العدل بوجوده عليه مع فقدان الشرط وقد
انه لا يجوز التكليف مع علم الامر بانقاء الشرط وجوابها ان هذا الكلام يجري في اصل التخصيل وظل العلم بالعلم
العتية وغيره ما فان كثير من الناس يعلم من حاله عدم الاقدار ولا كثير منهم يعلم من حاله عدم الاقدار بعد
مده من عمره والحاصل ان من علم من حاله عدم الاقدار وعدم الملكة فليس يكلف جرمًا وهو مخرج عن العموم
بالبرهان الفاطم ومن لم يعلم في الاقدار والملكة فتكليفه ابتداء كما حققناه في محله في مباحث الامر
ككليف المحاضر في الصبح بالصبا مع تحضيرا في العصر نفس الامر فوجوب اجتهاد الملكة في مثل وجوب الصو
ومنها ان اشراط الملكة يشترط عدم العلم بوجود المجهود ومعه لا يمكن الاشمال غالباً في مثال هذا الزمان
فيخرج التكليف اما الاستلزام فلا انها امر حقيقي مع انه غير منضبط لاختلاف الطابع فيها غاية الاختلاف فلا
ما هو المعبر عنها للعوام وقبيل ان ذلك كلامي في اصل معرفة المجهود وسيجي جوابه وبان مكانه وان ذلك
شبهه في مقابل البداهة وفيها انهم قد قرروا لنا قواعد بنسب منها بعض المسائل ولا حاجة لنا فيها الى تلك
الملكة نعم قد وضع الاصوليون قواعد مبنيّة على ادلة مدخولة ومبنيّة مثل ان مقدّم الواجب واجب الامر
بالشيء يقتضيه انتهى عن صدّه الخاص وان الامر انتهى لا يجتمع وان استصحاب الحال تجزئ يحتاج استنباط المسائل
الى تلك الملكة وهذه قواعد واجبة لا يحتاج اليها ولا يجوز التمسك بها اقول ومن القواعد التي قرروا لنا
قوله لم يكل شيء فيه حلال وعرام فهو لك حلال حتى تعرف المحرم بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل
موضوع الحكم ومحلّه او نفس الحكم وما يشملهما ثم المراد من الموضوع والمحل اي معنى واجراء حكم هذه القاعدة في تلك
المحملات اصعب شيء هكذا الكلام في قوله لم يكل ماء طاهر حتى تعلم انه فذرف ان الاشكال في ان كل الماء القليل
الذي هو محل نزاع الباحثين فيه يدخل في هذا فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق ماء القليل للنجاسة من جهة
او هو عدم ظهور حكمه في ان مرجحة خلاف الادلة وتخصيص المصاديق الموجودة في الخارج التي لا يعلم طربان النجاسة عليها
وهل المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر لا الى غيره لك من المحملات في الحديث ولا ريب ان

شبهه انما في اعتبار الملكة
في تحقيقها
الشك في كونها

نظير منهم

الاشبهات

منها
الاشبهات

معاني تلك القواعد المستنبطة من تلك الاخبار ليست مما اتفق عليه الا انها لم تلتزم بل هم مختلفون في ان الظاهر ما
ما اذا علم انه من النظر بان الحاجة الى الملكة وكل ذي ملكة يحكم بما يفهم من الشريعة والرد واما قوله وهذه قواعد فاعلم
فقد مر الجواب عنه مشروحا ومنها ان هذه الاحاديث الاخبار كان يعمل بها في عصر لا ثمرة كل من سمعها عالما كان او
عاما ونفهمهم اياهم على ذلك بدل على ان كل من فهمها يجوز ان يعمل بها من دون توقف على شرط اخر للملكة
وقبيل ان العمل على ما يسهل فهمها للعامة وغيره لا يوجب عدم اشتراط العمل على ما لا يفهمه كل احد تلك الملكة
ومرادات من يريد ان يفتن ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها ويحتاج الى ذلك لا بد ان يكون له تلك الملكة
وهو المجهد وكل الجواب عما يتوهم انهم كانوا يعملون بالاخبار بدون الفحص عن المعارض وحصول الملكة المحتاج اليها
في علاج المعارض فان عدم احتياج الشافعيين للائمة ومن في معانهم الى علاج المعارض وحصول تلك الملكة
لعدم عثورهم على المعارض وعدم فطنهم لاحتمال وجوده او تمكنهم من السؤال عن ما هم لا يفتن احتياج غيرهم
واما ما يتوهم عموم تكليف المكلفين بالعمل بالاخبار بدل على ان العمل بالافراد المختصة واللازم الغير البينة التي لا
يقتضيها الاكثر من ولا يعرفون فديتها وزومها الا بعد النظر والاستدلال غير لازم واللازم التكليف بالاطاعة
بالنسبة الى غير تلك الممكتبة فهو في غاية التخافة فان ذلك يستلزم عدم تكليف العجم بمقتضى ايات القرآن و
الاخبار قط فان قلت انهم مكلفون بالعمل بها لاسباب تهم فادرون على العلم والاحتياط من يعلم فنقول مثلها
مخبر غير ايتهم فلا ينبغي اختلاف مراتب افهام المكلفين في فهم الافراد الظاهرة ايتهم فيكون التكليف بالظواهر
ايتهم غير منضبط وهو من الحكم بل التصور ايتهم فديتها فاعلم ان لفظ نصاعند مكلف وظاهرا
عند اخر وهكذا فانما يخص ان المكلف به منها ما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة خالصه من الازكاء عند
فهم غيرهم من امانة لا يوجب عدم تكليفهم بها فان لم يفتنوا لها ولا خيال اراوها وزوم النقص عنها فاجابا على ذلك
معدون وان فطنوا بمكلفهم الرجوع الى العالم الممكّن ثم ان ما ذكرنا لا ينافي ما قدمناه في مباحث العموم والخصوص
والاطلاق والتقييد لان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشافعية وانما ليس في الافراد التامة فان المراد من الافراد
التامة ثمة ما لا يحصل النطق بارادتها وان حصل الفطن بغيرتها ومن الافراد المختصة هنا ما يحصل النطق والقطع
بغيرتها بارادتها بعد التام والنظر والفهم بين ظن فديتها شي للكل فظن ارادة فرد من الكلي واضح والاول يرجع
الى نوع تصرف في الكلي ويستلزم التشكيك في حقيقته فان الشك في كون ملء السيل ماء بوجوب الشك في ان ما فيه
الماء هل هو سعة يشتمل هذا الفرد ام لا ولكن الشك في دخول الفطن المجهول في بلد في قول القائل بع بالنقد ليس
في الكلي لانه لا ينبغي كونه نقدا بل الاشكال انما هو في ارادة هذا الفرد ثم انه بدل على جواز العمل بالافراد المختصة و
اللازم الغير البينة ايتهم قولهم ثم علينا ان نلغي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وبضمونه روايتان صحيحتان
رواهما البرزنجي عن الرضا ومما ذكرنا في اخر السائر ثم ان مقتضى هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتناء بها
كما ذكره بعض المحققين يستلزم امور منها اعداها وجاج التلبس وتغيير الاشارة اليها ومنها ان لا يكون جواز
لا يفتن هذه على شيء ولا يلبس الا بقطن بالذباقي ومبديل الى كل ناطق ناحق بل لا بد ان يكون له ثبات فيما يرجع
وبرضنه وذلك لا ينافي جواز تبديل الراي مع تجد بدا النظر وان يكون فطنا حازقا يفتن ما ورد عليه من المسائل
الى مظانها وما خذها يعود من تلك المأخذ الى تلك المسائل ومنها ان لا يكون جريبا في الفتوى غائبة الجمرة ولا
مفرط في الاحتياط فان الاول يهدم المذهب الدين والثاني لا يهدى الى سواء الطرفين ولا يفضي حاجة المسلمين

التفريع
في الشافعية

تاليف

خاصة

بالفعل

نقل

جواب

يُحْتَمَلُ

ربما يشوه الدين ويشوش الشرع المبين ومنها ان لا يكسر من التوحيد والتاويل ولا يعود نفسه بذلك فانه ربما
يُحْتَمَلُ بذلك الاحتمال البعيد من الظواهر بانسه بذلك فان للانس بكل طريقة اثرا يبين في زلال الذهن واضلال الفكر
عن الصراط السوي ومن جملة ذلك الانس بطرقة الحكمة والبر ياخو الخ وغير ذلك فان طرقة فهم هذه العلوم صعبة
كفهم الفقه فيمارا لبعضهم يقولون في القدر في بعض الادلة الفقهية يَحْتَمَلُ ان يكون المراد منها كذا فاذ قام الاحتمال
بطل الاستدلال وانت خبير بان الفقه اكثر ظني وادلتها ظنية ومعنى الظن قيام الاحتمال فبذلك لا ينظم اساس
هؤلاء لتكثيرهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال ومنها ان لا يكون تجا ناسا يَحْتَمَلُ البحث وذلك المرض قد يكون طبيعيا
كالعقار المجولة على حب السمع وقد يكون بحسب التباسه واطهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجي له الاستفانة على
واباك والمكالمه مع مثله واستغف بالله من خلفه لان نظن امكان رشاده الى الحق وردعه عن لك المنكر ونفس
من ذلك كونه يجوعا عودا ونحن رابنا كثيرا من صلحاء العلماء من قبل هذا المرض فاذا تكلم بشيء في بادى النظر عقله او
شبهه سيفت اليه فيلج ويكابر ويصادر بالظن وربه يفتك بما هو اوهن من يثبت العنكبوت اما مخرجنا عن الحالة
الطبيعية المذكورة الى صفته اخرى المنكرة او العناد والخوف من جود الذكر ومنها ان لا يكون مستبدا بالار
في حال وضوره بل في حال كمال اليقين فان الجمل جليلا الانسان وقلة الشهرة والطبيعة الثابتة له فيملي ^{للمعلم} اعلم ان
المراد بالاجهاد في قولنا الاجتهاد كونه في تلك الملكة يمكن ان يجعل معنى ملكة الاجتهاد كما عرفه شيخنا البهائي في
وقد تقدم ومعنى الفعالية وهو الاستغفار الواسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي مما يتوهم ان لا يتبع على الاول لان الملكة
هو نفس الاجتهاد لا شرطه فهو مستند في ان الملكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة المرتبة على مجموع شرائط الفقه
من جلها الملكة الباقية اذ يمكن في معظم الجزئيات على الكليات والافرع الى الاصول لا درجات الفقه الى كتاباته
فلا تغفل واما ما بنوقف كالاجتهاد عليه في امور الاول علم المعاني والبيان والبداه ونقل عن الشهيد الثاني
والشيخ احمد المتوجع الجزئي انه جعل الثلثة من شرائط اصل الاجتهاد وعلم السبديات ثم جعل الاولين من الشرائط واما
جعلوا هذه العلوم من الملكات والحق ان بعض الاولين مما بنوقف عليه الاجتهاد مثل مباحث الفصول والاشياء
الجزئية علم المعاني ما يتعلق بمباحث الحقيقة والحجج واسماء الدلالة من علم البيان لكن الفقه يحتاج اليه منها ما ذكر
في كتب الاصول غالباً وهو لا ينافي كونها مما بنوقف عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الابلية والافضلية من شرائط
الاجتهاد والادلة فلا ينبغي في الاجتهاد الى العلوم الثلاثة ولا يعرفان عادة في امثال هذا الزمان الا بملحظة
العلوم الثلاثة والتحقيق ان الفضاخ اذا اوجب العلم يكون الكلام عن المعصا والظن المتأخر للعلم كما يظهر من ملحة
في البلاغة والتحقيق التجاريد وسائر كلامان امير المؤمنين قد خلبته واضحه ولكن اذا اوجب حجان كون الحديث من الاما
يحث صار معارضة وهو ما عند المجهل ولكن ذلك نادر في اجزاء الفروع والثاني بعض مسائل الهيئة مثل ما
بكرية الارض لغيره فثار يطالع البلاد وبناء عدها ونسب عليها جواز كون اول الشهور في ارض غير ما هو اوله في البلد
وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين يوماً البعض الاشخاص لا يبعد كون ذلك من الشرائط ويمكن ان يوقى في ذلك للفقيه
العمل على مقتضى فليم صم للرقية وافر للرقية وكل حال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستنباط فيما يمكن له العلم والعمل
بالظن فيما لا يمكن والعمل بما روي في المضطر لو لم يحصل له الظن ابقه والثالث بعض مسائل الطب الاجتهاد الى معرفة
الفرن والمرض المبيح للفطر واما في ذلك وليس في ذلك من الشرائط لان شأن الفقيه بيان الحكم باعتبار الشرائط لا بيان
اطرافها فيقول الفرن بوجوب التلطع على الفسخ في المنكاح والمرض المصريح الفطر واما حنفية الفرن والمرض فليس

معرفتها شأن الفقيه والآن من يعلم الفقه جميع العلوم والتضامع وأغلبها لا يحتاج أطراف الشرطيات إليها فثابت
 على الفقيه أن يحكم بأن السبع إذا خرج معباً فلا شيء له الجوارح فله الفقيه فله الجوارح أو يثبت في الأمر الفلان لا
 وأما معرفة العيب الفقيه والآن من يعلم الفقه جميع العلوم والتضامع وأغلبها لا يحتاج أطراف الشرطيات إليها فثابت
 مثلاً ويظهر الوجهة فثابت من يعلم الفقه جميع العلوم والتضامع وأغلبها لا يحتاج أطراف الشرطيات إليها فثابت
 يستخرج بواسطتها المحمولات ويظهر وجه عدم الاشتراط فثابت من شأن الفقيه فيها الوصل عند إذا قال أحد
 على عشرة الأضف ما لم يرد ولو على عشرة الأضف ما لم يرد أن يقول أنار العقل على أنفسهم جاز ولا عليه
 لعين العباد ثم إن الفقه الواجب من تلك الشرائط المتقدمة هو ما ينبغي به الحاجة فلا يجب صرف العمر الكثير في
 تحصيل المهارة في كل واحد منها فالثابت الذي هو في الفقه من يحتاج إلى صرف عامة العمر في ضرورة الفقه مقدماً
 بوجوب عدم الوصول إلى الفقه مع أن الفقه يتم مقدّمه للعمل والعبادة فلا بد من عدم الفقه وصرفه في
 لا يعبه **فإن** بشرط في الفقه الذي يرجع إليه المقلد بعد الاجتهاد أن يكون مؤمناً عادلاً والنظام
 اشتراط الإجماع على ما ينبغي على جواز الرجوع إلى أحكام المخالفين مع مخالفة الحكم لنا والآن فلو فرض أن مخالفاً
 ثقة صدوقاً فنفى على أصولنا وطريقنا بحيث يحصل لأطبائنا بما سارته مع الفقه من احتياطات الاستنباط
 أصولنا كما كان جاعلاً من أصحابنا مفتي القرن والعامة كانوا يعتمدون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع إليه
 عدم الاعتقاد بالحكم لا ينافي عدم التخصيص في الاستنباط وعدم الكذب في الاخبار عنه وأما العدالة فظاهر
 الوفاق على اعتبارها وإن كان يمكن القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق ونظيرها كان بقوله الشيخ
 في اخبار المخرج عن الكذب مع كونهم فاسقين بساير الجوارح أيضاً وبشرط في صحة رجوع المقلد إليه علم بكونه جامع
 الشرائط للاستفتاء بالاطاعة المطلقة على حاله وأخباره جاعلة بقيد العلم وفيل ويشهادة العدلين وفيه شك
 ذهب إلى أنه ينبغي كفاية الظن قال لا بشرط في المستفتي علم بصحة اجتهاد المفتي لقوله نعم فاسألوا أهل الذكر
 من غير تبديد بل يجب عليه أن يفكر من قبله على ثبوت من أهل الاجتهاد والورع وإنما يحصل له هذا الظن بوثوقه
 له من نصيب الشيوخ بمشهد من يخلفوا واجتماع المسلمين على استفتاءه وتبطله وقال المحقق ولا يكفي العمى في
 المفتي مستدراً ولا دعياً إلى نفسه ولا مدحاً ولا بائناً العامة عليه ولا بضافه بالورع فانه قد يكون
 خالطاً في نفسه ومغالطاً بل لا بد أن يعلم منه الاضاف بالشرائط المعبر من ممارسته وعارضة العلماء وشهادتهم
 له باستحقاقه منصب الفتوى وبلوغه أمانه وقال في المعالم بعد نقل كلام العلامة في الحق كماله وكلام المحقق
 هو لا يؤتى وجه واضح لا يحتاج إلى البيان وحجج العلامة بالادلة على ما صار إليه من دأماً أو لا تلتزم الحق
 فيها وقد ثبت عليه في النهاية وأما ثانياً فلا تارة على نقد المحمولا بل من يخصص أهل الذكر عن جميع شرائط الفتوى بما
 إلى سؤال الاستفتاء لا اتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط وما هو
 مقام العلم وهو شهادة العدلين وتبطل من كلام المفتي الموافقة لما ذكره المحقق حيث قل وللعمى طريقتان إلى معرفة
 من يجب عليه أن يستفتي به يعلم بالخالف والاجتاز المتأخر في حال العلماء في البلاد التي يسكنون فيها في العلم
 الضباية والديانة قال وليس يطمع في هذه الجملة قول من يبطل الفقيه بقوله كيف يعلم عالماً وهو لا يعلم شيئاً
 علومه لا تعلم علم الناس بالتجارة والتباعد في البلدان لم يعلم شيئاً من التجارة والتباعد وتلك العلم بالفتوى
 واللغة وفنون الأدب انتهى كلامه مرة وتخصيص المقام على ما استساع عليه لاسان في المباحث المتقدمة أن الجاهل والفا

عنهم

خالطانه

بطلان

من العوام الذين لا يميزون لا تكلف عليهم الا بما بلغه طاقتهم وعقولهم اما الكلام في اهل الفطن والذكاء والمتميزين منهم
وطبقة العلوم البصيرة باحوال اهل العلم الغير الباعين شبه الاجتهاد في بيان حال العلماء في مناظراتهم وتخصيصة
في نفس الامر ليرتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيقول لا قوى ان كان بالنظر
الى باوى النظر هو اشتراط العلم مع الامكان والاكتفاء بالظن مع عدمه ولكن ينبغي النظر بعظم كفاية النظر مطر
للاصل ولزوم الحجج غالباً فان قلت ان الاصل ان يرفع بالاشغال لانه لا يخلو من المجتهدين وهو لا يرفع الا بالعلم به
اشغال لانه لا يخلو من المجتهدين لظن اجتهاده غيره علوم وكذا الجواب عن الاجماع لو تمسك به بنفسي ان يوافق الاجماع
منعفاً على جوب اخذ المجتهدين وهو لا يحصل الا لمن علم كونه مجتهداً فان الاجماع انما هو على القدر المشترك وهذا لك
الاموضع التراجع ويدل عليه ايضاً ان اعتبار العلم بوجوبه في الخارج غالباً ويظهر ثمرة هذا التراجع فيما لو كان عالم في بلد
وهو في نفس الامر ليس بمجتهد لكن كل من دونه من العلماء في ذلك البلد بعضهم يفتقدون اجتهاده وبعضهم يظنون
فهؤلاء الظانون اذا نظقوا هذه المسئلة اعجزوا العمل بالظن في ذلك لعدم الجواز فيلجج عليهم النقص من الخارج
والفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا واقما من لم يفتقن المسئلة او جزم بكونه مجتهداً مع مخالفة لفتقن الامر فلا اشكال في
انه ليس عليه شيء والحاصل انه لا دليل على جوب تحصيل العلم نعم هو ركن احوط وما حققناه بعلم ان المراد بالظن
الذي يكتفى به هو الظن بعد بدل الجهد لا الظن البسيط كما قلناه في الظن بعد المخصص في مجاز العمل بالعام قبل
النقص فلا يغير من موقعه انه لا وجه للاكتفاء بظم الظن ثم اننا انما قلنا بالاعتماد على اقبال الناس و
اجماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر لا مرادنا انهم على اهل العلم والفهم والفظانة والا فاجماع مطلق العوا
لا يبعد الظن بشئ الا ان يكون على سبيل الاستمرار الكاشف عن استحسان الرجوع اليه بحكم العادة بارادتهم اذا
وصل اليهم خلاف ما فهموه بمرور الايام المتفاوتة ثم ان الكلام مع اتحاد المعنى واضح ومع التعدي فان شاور
في العلم والورع والفتوى في الفتوى فلا اشكال ايضاً في التخيير وتباين اذا التفقوا ولكن تفاوتوا في العلم والورع فيفتقد
الاعلم وقبته اشكالاً وسببهم وجهه كما بان في بطون الاول وان اختلفوا في الفتوى فان شاوروا في العلم والورع
فهو مخير في تقليد ايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم وادرع من غير فالعريف من هذه اصحابنا بل قد ذكر
بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى ارجح وابنا صواباً واحق وانتم بمنزلة الامايرين للمجتهدين
واختلف فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثر من سواهم لا يفضلون غيره لاشتراك الجميع في الفتوى و
العدالة المصحح للتقليد لان المفضلين من اصحابه وغيرهم كانوا يفتون من غير تكبر اقول ان ثبت الاجماع
على اختيار الاصحاب فهو ركن لهم باثباته في امثال هذه المسائل والا فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل
ولشبههم بما روي المجتهدين فياس مع الفارق وفي كلام الحنفى الاردي سيلي في شرح الارشاد منع تقديم الا
في الحاكمه والتحقيق انهم ان رادوا ان عمل المقلد بظن مجتهده انما هو لاجل انه يحصل للظن بحكم الله الواحد المجتهدين
المختلفين اما ان كان على ذلك الحكم كما روي المجتهدين عليه فبغيره لا يتم على الاطلاق فان مقلداً كان في بلد
مجتهدين احدهما اقدم من الاخر وهما مختلفان في الفتوى فرض في عصره وجود مجتهدين اخرين في بلاد اخر فكيف تحصل
له الظن بان قول اعلم المجتهدين الذي في بلد هو حكم الله الواحد وروى من هو ادون منه مع احتمال ان يكون بعض
المجتهدين الذي في البلاد والاخر مخالفاً لذلك الاصل وموافقاً للادون مع كونه مساوياً للعلم في العلم او اعلم
منه وان سلمنا نفى علمية الغير باصل العد لكون الزيادة من احوادث ولكن اذا اعلم وجود الاعلم من ذلك الاعلم

واكمل موافقة لذلك الادون فلا مناص فيه عما ذكرنا من رجوع مال دعوى الرجحان وادعاء حصول الظن بقول الاعم
ح الى فائدة الظن بقصد هذا الحال وهذا الشرط يعني ان فرض انحصار المجهدين في هذين الموجودين في بلد فيكون
العمل على قول الاعم اقرب ارجح وليس هذا معنى حصول الظن بحكم الله الوافعي لا بشرط وعلى الاطلاق الذي هو
مقصودنا في هذه المسائل بل لا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة ما روي الامويان بقوله فان دعوى حصول
بحكم الله الوافعي من قول المجهدين المحي الذي هو ادون براتب شئ من المجهدين دون قوله انك لميت بحازن من القول
فان قلت ان فتوى الميت يخرج بالدليل على عدم جواز العمل بقوله قلت الدليل العقل اعني سند باب العلم
الموجب للعمل بالظن مع بقاء التكليف ضرورة ربيح تكليفنا لا بطلان لا يقبل التخصيص الا ان يثبت عنك
بما يثبت عن اخرج القياس والاستحسان وسمي تمام الكلام وعلى هذا فلا بد ان يثبت بالخبرين العلم وعينه فيكون
حكم الله الوافعي محققا احدهما بل احد المجهدين الموجودين في العالم بل الميت ايضا لو جازنا العمل بقوله لم
فاذا ورد الحكم الوافعي بين هؤلاء ففقد الدليل بالخبرين وان ردوا ان ذلك حكم اخر يوجبنا بحكم الوافعي بخبر
العمل بالظن وان لم يحصل بالحكم الوافعي كالتقية الناشئة عن رد الحق فلا دليل على وجوب ترجيح العلم فان الله
ثبت من الدليل انه اذا لم يمكن للمقلد العلم بحكم الله الوافعي يجوز العمل بنظر من تمكن من استنباط الحكم من هذه
الادلة وانما ان ظن هذا الشخص هل هو كاشف عن الوافعي ام لا فلا يحتاج اليه على هذا الفرض وحق فلا دليل على
اعتبار الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى الا في الرجحان لا في قولنا حكم الله الظاهر هو ما كان ارجح
له من متعلق زمان ومن بيان ان ارجحه في شئ فان قلت المراد ما كان ارجح واظهر انه هو حكم الله الظاهر
منه وورد ان قلت المراد ما كان ارجح بالتبني الى ما اراده الله في الواقع عننا فهو الظن بحكم الله الوافعي والمفروض
عدمه والحاصل ان الادلة الشرعية هي حاكمية عرفكم الله الوافعي والرجحان الحاصل منها والظاهر من المتعلق بها
انما هو بالتبني الى ما هو اشد في الواقع فلا يصح فرض اضمال ارادة حكم الله الظاهر عنه كونه ظاهرا انه حكم الله
الوافعي لا يثبت ان الاصل حرمه العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على العا بالاضعاف فانا نقول فادينا
سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا يفتقد واشتغال الذم انهم لم يثبت الا بالصدق المشرك المقتضى فاضمن الادلة
والاصل عند لزوم الزيادة فلو كان يفصلون بانه اذا انحصر المجهدين في العالم في العلم وغير العلم ولم يكن ههنا
ميت علم انهم ههنا ارجح اقوى لا ما دبرين القائلين على الحكم الوافعي على الاخر كان له وجه ولكنه فرضنا
لا نحقق له في امثال زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرناه في المقلد في المجهدين ايضا بالتبني الى ما ارادوا فنقول ان
عمله على اقوى لا ما دبرين انما هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب الى الوافعي بالظن بحكم الله التقبي الامر وهو
يتم اذا كان متعبدا بشرط وحال فلو فرض ان مجتهدا لم يفكر على تحصيل الاسباب كناية اخبار وتحصيل اقوى
الفقهاء وانحصر تكليفه في الاجتهاد فيها عنده من الاسباب مع فرض علمه بوجود شئ اخر من الاسباب ولكن هو لا
يتمكن منه واحتمال مدخلية الغير في مطلبه حتما لا ظاهر في تحصيل الظن لئلا انما هو بشرط هذه الاسباب في هذا
الحال لا مظهر وهو ليس معوق تحصيل الظن بالحكم الوافعي نعم المجهدين جميع الاسباب استفرغ وسعد في التحصيل
وجود ما يجهل ان يعارض دليل فخاره ويترجح عليه باصل العلم يمكن تحصيل الظن بالحكم الوافعي والقول بان لا
عدم مخالفة ما وجد من الاسباب في العالم وهو لا يتمكن منه لعنده من الاسباب غلط فاحتمالات الاصل لا يقدار
بالتبني الى الموافقة والحال فكل لا يخفى فاقول بوجود تقديم قول الاعم للمقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى

يخرج

فخارة

الاجماع في امثال هذه المسائل مع انها غير ظاهرة منهم وغير واضحة في نفسها بظهور بطلانها من اسنادهم في دعوى
 هذه الى انه اقرب الكدراجح وايضا لا بد من الجمع بين دعوى الاجماع على منابغة العلم في اثنان المطلوبين لا
 الى انه اقرب ارجح فان الاسناد الى الثاني وهو كونه اقرب كذا اسناد الى الدليل العقل والاسناد الى الاول
 اسناد الى التبعيد والدليل العقل لا يقبل التخصيص والتفصيل وقد نظر في ذلك في دلالة خبر الواحد والحاصل
 ان المعنى في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن عند بعد العلم بالحكم النفس الامر في منابغ
 حصول الظن لا بشرط من جهة كان وان كان بتقليد المبتدئ لا معنى لحصول الظن بشرط حال ووقت وان كان
 المتبنا هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية فهو مفقود على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على منابغة العلم
 ايضا لم يثبت الا في العلم الذي لم يعلم مخالفة العلم اخرا وعلم عدم مخالفة العلم له بل الظن من دعوى الاجماع على منابغة
 العلم هو العلم على الاطلاق لا العلم ببلد المقلد هذا اذا كان احدهما اعلم وادع من الاخر وان اختلفا وكان احدهما
 اودع والاخر اعلم فقبل يقدم العلم لان الودع المعبر في العدا لا يكفي في اجتهاد العلم ولا يحتاج الى الزيادة
 التي في الودع وذلك بخبر عن التخصيص لكن زيادة العلم في الاخر يوجب باده الاثبات في الفتوى قبل تقديم
 الودع ويمكن الاستدلال بانه زيادة الودع بوجوب تحمل المشقة في استقراغ الوسع ان يرد ما هو دون الوسع
 وان كان الاشكال يحصل بما لا يوجب العسر والمجح وذلك قد يوجب انك بعض ما يدركه العلم لكون استقراغ
 وسع كل مندرج في التخصيص هنا مما جفتها انفا **فان** اختلفوا في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد
 السابق على احوالها فالعدم الا ان ذكر دليل المسئلة ومآخذها فانها واجب عليه للكرار فان وافق الاول
 فهو لا يوجب العمل على الاخر وقبل ان مضى مان ونفرد حال يجوز مع زيادة فوته واظلاله على الادلة فيجوز
 التكرار والافلا للادلة الاستصحاب اصل عدم الوجوب للثاني احوال تميز الراي لتظهر فلا يفي الظن للثاني
 كون المبالغة المسئلة مربوطا بابلها محلا في ما لم يندكر ويظهر دليل التخصيص الاخر كما ذكره الحق هو الاول
 لما ذكره لزوم العسر والمجح ومجته احوال التغير لا يوجب والظن كما لا يخفى نعم لو عرض له بسبب التواخي وتغير
 الاحوال ونفاذ الارفاث وتبدل رايه في بعض المسائل الاصولية شك في المسئلة حيث قال الظن ولو من جهة
 الاستصحاب ايضا رؤسا والطرفان فيجب عليه تكرر النظر ثم من تجدد رايه بسبب التكرار هل يجزى ان يعلم مقلده
 ليرجع عن قوله الاول والظاهر عدم الوجوب ما يتوهم من ان المستفاد في سفي عليه بلا دليل كما هو موجب فيجب
 ردعه مدفوع بان ظن بقاء الموجب بالاستصحاب كذا في الاصل عدم وجوب الاخبار ثم انفا اذا شرا الى الفرق
 بين الحكم والفتوى في مباحل الاخبار وتزيد لك هذا ونقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار عن الله نعم بحكم مسئلة سواء
 كان بعنوان العموم كالقائل الماء القليل يخين بلا فائ الجاشه او بخصوص كقوله هذا الفتح من الماء يخين **فان**
 لفظه من البول وفي معناه قول جرح اجنبية وان كان انشاء باللفظ والحكم هو الزام خاص واطلاق خاص في واقع
 خاصه متعلقة بالمرعاش بها يقع فيه خصوصية بين لعبا مطابقة حكم الله نعم في نظر المجتهد في هذه الواقعة
 وغيرها مما يندرج تحت كل فتوى هو ان كل ما كان مثل هذه الواقعة الخاصة حكمه كذا وهذه الواقعة غير
 مما يندرج تحتها خاصة حكمه كذا وهذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الامضاء والانفاذ والالزام لذلك
 الحكم العام في هذه الواقعة الخاصة بعنوان انشاء من قبل الحاكم لا اخبار عن الله نعم فيها والنظم انشاء الحكم
 من الحاكم كما يحصل بقبوله حكمت بكذا او مضيت كذا وانفذت كذا يحصل بقبوله لمن يحكم ليرى ان تصرف في كذا و

واسناد الاول
 التبعيد

مفصولة

ويفض المصنف
 اولها يجوز بطلانها ما لم يتغير
 اجتهاده او لم يفسد حكمه فانها
 عدم يجوز وطليا بل يحسب عليه
 تحيد بد النظر ولم تقف ثم على
 فائل اجتهاد

وفي الفصل
 لو قيل بالمراد بين بالوطع
 بالظلال فيجوز الاعلام بقدر
 الامكان وبه ناد لم يقطع
 فلا يجب كان حصل للزاد
 قرينا

استدلال

اصيلة

هذا كذا ويقول للمرأة تزوجي فلان وكل من زوجها بنفسه لغیره ونحو ذلك ومن خواص الحكم عدم التعدد عن الواقعة
 المحصورة التي وقع فيها إلى غيرها وإن كان موافقا لها بعينها وعدم جواز نفقة رجل من الفئوي فانه يبعد من الواقعة
 الخاصة إلى ما يوافقها ويجوز نفقة بالمعنى الذي بينه وبين غيره لا من بين الفئوي الحكم كما اشترط البهري في بحثه
 المعصوم من حكمه هند زوجة أبي سفيان ثم ان وقع المحصورة اما ان يكون بعد الداعي الزافع من الخصم بالفعل
 من أحدهما مع عينة الآخر وصغره ونحو ذلك وكذا وان يكون قبل ذلك اذا كان هناك حضوره منصورة بالفق
 ويكون من شأن الواقعة حصول المحصورة فيها مثال الاول ان يدعى أحدهما لا في بدحا ضار غايك صغير ورفع امره
 الحاكم وحكم به له ومثال الثاني ان يعقد الحاكم بالزوجة بالغرض شبهة يعقد هو جوده والديها ويعقد هي مؤنلا
 او باذن لا حد في إجراء الصيغة فانه ليس هنا حضوره بالفعل كما لا يخفى من مثله نكاح أحد المرافعة بعشر ضعة
 للآخر بنفسه او بنزخه لهما مع عدم نطق أحدهما للسئلة والاشكال فيها بل عدم علمها بحصول الرضاع أصلا
 مثل ان يسئل والد المرافعة الحالك هل يباح له ان يجاوزها بعد ما علم والدان برؤيته عند الحاكم ايضاً
 لها بالزوج ولم يعلمها الحال أصلا فانه لا ريب ان هناك حضوره بالفق بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او
 لأحدهما بالرضاع بعد ذلك ولكن الاشكال في ان الظاهر من نفقة الحاكم برفع المحصورة وجعل ذلك غايته لزوم
 ضد الحاكم لذلك فيخرج كثير من الاشكال منه وكذلك شبهة حكمه هند والمباين بينهما هو النصد وعلى ما ذكرنا
 بين اعطاء زكوة مال التجارة لفقرته بغيره بغيره وخذ المجتهدين تلك الزكوة واعطوا الفقير قط حتى يتألم
 صاحب المال للخلاف في المسئلة أصلا ولا المجتهدين ذلك فليس موزعاً للتراخ بين الفقير وصاحب المال مشكل اللهم
 الا ان بقى المراد بالاختلاف هو الاختلاف على سبيل الحكم ورفع المحصورة المنصورة ضد ما علم على ذلك ينزل بمثل الشبهة
 بذلك الحكم في الفوائد وكل القول بان المجتهدين اذا وقع عقداً بالزوجة بدون اذن ابائها واذن للغير تزويجها
 لازم لا يجوز نفقة بخلافها اذا وقعها غيره فان الاول حكم لا يجوز نفقة بخلافه الثاني على الاطلاق مشكل اذ لم
 اتما هو حكم لا يصدر الا عن مجتهد ولا سيما اذا صدر عنه لان كل ما صدر عن المجتهد فيما ينضم حضوره بالفق
 فهو حكم والحاصل ان الصدور عن المجتهد من شرط صحة الحكم لا من شرط ما ينضم نعم اذا كان مقصود المجتهد قطع
 المنصورة فكما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابك وحكمت لك بهذا يجوز ان يقطعها بانها
 الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصح كما لا مطلق إجراء الصيغة والاشكال في صورة الاذن للغير ظاهر فانه يصير
 باب حكمه هند زوجة أبي سفيان واما قوله عدم جواز التزويج فيما يخفى من الامن المجتهد او باذنه فهو مما لم يذهب اليه
 احد ثم علم انه يرد على نفقة الحاكم ايضاً عدم الانعكاس بالحكم بالحدود مما يخفى بحقوق الله كسب النكاح والزنا سيما
 اذا لم يدع على الزاني والشارب احد حتى يقع المحصورة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكماً كما ينادى به قولهم في مسئلة
 جواز عمل الحاكم بعلمه وعده والتفصيل بالمجاز في حقوق الله دون حقوق الناس ككسب الله لهم للمجاز يعجزون
 والتساريف والتساريف فاطعوا والزانية والزاني والنفيم بعد القول بالفصل وعنف ذلك وكل من عليه الحكم بثبوت
 الهلال فانهم جعلوه من باب الحكم ولا ينع منقول بالمعادلة بالعاشق فالتقيد بالمتعلق بالعاشق يخرج عن الحد وكل
 يقيد الحد برفع المحصورة لاشفائه من غلبا وتبادل على انهم جعلوه من باب الحكم بغير مجرم بالخلاف في كفايته قول
 الحاكم بانه يوم نظر واختاره في الدرر وتجر في المدارك اسناداً الى عموم ما دل على ان الحاكم ان يحكم بعلمه ولا تتر
 لوقام عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان ادلتهم الله

بعلماها

بالفقير

الحكم

الاشكال

بالعقوب

اذا مواعيل عدم جواز نقص الحكم كما ينبغي ان ينافى بالتشبه الى هذه الاقسام بما الاجماع اذ هو من ادلة الشرعية
ولا بد ان يعلم حال موده في الشرع وان اتى هذه المعاني وقع الاجماع عليه ويمكن توجيه المقام لا دخال مثل الحكم بوجوب الفطر
بان يراه بامر العاش امورا لا اختصاصها بالشارع بل هي من موضوعات حكمه فيرجع الى الله هل تحقق الزوم لا وهل لم يمتد
الشهرام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي ان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع الشارع ويضمن ان الشارع
حكم بان الحكم الحاكم ان هذا اليوم الفطر من فروع كونه من الحكم بثبوت حلول الاجال فيما تنزع فيه الخصمان مثل ما لو
باع احد بالبيع المشروط فيه بالجار الى اول الشهر الفلاني الذي يترتب عليه الزوم بانتفاء الشرط في اول الشهر ثم وقع التراجع
بينهما في اليوم الخاص في اول الشهر لا يمتنع في ذلك حكم الحاكم بانه اول الشهر فيترتب عليه الزوم وعدمه ولا يحتاج الى
حكمه بالزوم وعدم الزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكمه بالزوم او عدمه حكم اخر ولا دخال الحكم الشرعي في راد ثبوت
الموجب عدمه والخصوصية في ذلك منصوصه ايضاً بين العباد في التصديق والتكذيب في الوافقة والخالفه فالخاص في تعيين الحكم
هو ضمير المضاد كما يحكمه رفع ما عني ينصون في الخالفه والخصوصية ايضاً ان لم يكن بالفعل هناك خصوصية فيدخل كبر ما خرج
وخرج منه ما يؤوله من دخول فيه وقد يحصل الحكم المجتهد اعتباراً من احداهما فتوفي من اخر حكمه كما لو حكم بوجوب النابذ اذ
اضطر الى الشعر فهو من حيث انه مثبت لا شخصان الاجرة حكمه ومن حيث انه جازع عن التصرف فتوفي وعلى ما مر فيدخل في الحكم حكم
المجتهد يكون المجتهد اذا اشبه الامر وحكمه يكون الحكم من حيث اذا وقع الاشكال فيه وحكمه بان هذا الاناء من الاناءين المشبهين
هو ما وقع فيه التقاسم ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد هذا الفرج نجس لمن يملكه اذا رأى كلالها انه وقع فيه فطره من
واذا عدل المقلد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسة الحجر فلهذا رأى طهارتها فيجوز استعماله بخلاف ما لو حكم بان
الاناء الذي وقع فيه البول لا نابذ المشبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال بعد كما ينبغي بيان ذلك في ما يشك به الامر اذا
بان قول المجتهد اليوم الفطر وهذا المجتهد في هذا الحكم من حيث حكمه لزوم من ابعث المجتهد اخر لم يثبت عند ذلك هذا الحكم
بناء على ما سيجي من ان الحكم لا ينفذ بان معناه عدم النقص لزوم الحكم بترتيب الاثار عليه كما سيجي بيان ذلك وذلك
بوهن القول بكون مثال ذلك حكماً بالعبء المصطلح لا يجوز نقصه بدا ويمكن دفعه بالنزاع في الحكم عليهم بالتشبه
فان الحكم امرضاتي ثم الحكم اما يتحقق باخبار احد الافعال في المسئلة المختلف فيها واجراءه في القضية الشخصية كسئلة البذر
والباكره ونحوها ولو كان بدون مرفعه وخاصة بالعقل اما باجرا الحكم على الطريقة المجمع عليها في القضية الشخصية
فيها لبيك عاء كل منها الاستحسان ثم عازر كتملك المذبح في بد المدعى عليه بسبب البينة المقبولة او باجاء ما هو
عند الحاكم في طريق رفع الدعوى مع كونه خلافاً لمثل اثنان بعض المحققين المختلف فيها بالبينة واليهي كالمطلع والعنف ويجي
المخاكين العمل بمقتضاه في جميع هذا حال الحكم والاحكام ونفاذ الامر ومضاة واقاد الالقائ والنقل فاما
في العبادات فواضح لا عمل بقول المقتضى في المسئلة ولكن في المحل والمحرم ونحوها في الطعام والشارب في الافعال والاحكام
في العقود والايقات مما يحصل بين الاثنان فالباقيها حيثما احدهما الجواز وعدم الجواز والثانية العتق والبطالان فاما الا
فنبيع المقلد راي مجتهده في واما الثاني فهو ايضاً من مع التراجع وبناءها مما بعد مجتهده في الاصل وفي الاصل كان قد
يصل منه التراجع من جهة المنع عن ترتيب الاثار فيحتاج الى التراجع ودفع التراجع ثم ان الشارع بين طرفي العقود والمعاملات
ان يكون من جهة مخالفة الطبع او من جهة مخالفة الظرف في حكم الشارع بان يكون المجتهد مخالفاً لمقتضى المجتهدين في القين
هناك مثال البضخ الامر وهو مثال الباكره البالغة التبدل مع وجود الارب لها صور عدده الا ان يكونا مقلدين
لمجتهدين مجتهدين ان اخبارها الثانية في الصورة مجاهلها مع كون رايه اخباراً للولي لا اشكال في الجواز والعتق في الصور

لا يثبت

يرفع

الحاكم

واذا العتق والايقات

الصور

الثالث ان يكونا مقلداً للمجهدين واحد ولكن وقع التراجع بينهما بحسب التبع والهواء ولا ريب في انهما في صحة ما وافق راي المجهدين
 وبطلان ما خالفه كما لا ريب في جواز الرجوع الى احد ان يكون احدهما مقلداً للمجهدين والاخر مقلداً للمجهدين خالفه او يكونان مجهدين
 مخالفين للرأي ان قلنا بعدم اشتراط المذكور في المجهدين كما هو الظاهر فاما ان يمتنع عاقل العقد او بعد عقد كل منهما الرضا
 او بعد عقد احدهما وفي كل من الصور يحتاج الى المرافعة الى المجهدين فان كان التراجع قبل العقد فان وافق راي الحاكم لاحدهما بحكم له
 وان كان رايه التخيير في العمل او فرض قول في هذه المسئلة او في مسئلة اخرى في التعيين بيد الحاكم او بالفرع وان تنازع عاقل
 كل منهما فان زنا فالحكم لما وافق راي الحاكم ان كان رايه التخيير ان تنازع رايه المقلد او فانه انما يظهر
 مما تقدم وما ذكرنا من ابطال احكام صور اخرى من صور هنا ما لو لم يكونا مجهدين في مقلد واحد كان احدهما مقلداً او مقلداً والا
 جاهلاً او غافلاً وسجى تمام الكلام انما عرف هذا فاعلم انهم ذكرنا التراجع في بعض الحكم في الاجتهاد بآثار الحاكم اذا اقر اجتهادها
 ولا يفرغ من اذا خالفه ما لم يخالفه في طاعة خلاف الفتوى لا يجوز عليه بان يجوز نقضه بقرينة الى جواز نقض التخصيص من غير
 في سلسل وهو من مصلحة نصيب الحاكم هو فضل المصطفى وادعوا الاجماع عليه ويدرك عليه الاستصحاب نفق العسر والرجح
 جواز نقض الفتوى فكلامهم في ذلك غير محذور فان اردوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق الخاص والمراعاة فله وجه
 الجاهل كما اشرنا فان احد طرفي الدعوى ان يني مطلبه على فتوى مجهدين والاخر على خلافه وثخا صاعداً كما فله نقض مفتض
 بحكم اذا خالفه رايه في المسئلة وكذا اذا كانا مجهدين في سنده كرجح التقييد بقولنا في الجملة وان اردوا جواز نقض الفتوى
 بالفتوى فهو مشكل الذي نقطع بانهم اردوه من جواز نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتي اما من المشقة
 لم يعمل بعد بالفتوى لان اجماعهم انما العقد على عدم جواز العدول بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من راسر وعد
 استحقاق المجهدين للتقليد واما قبل العمل فيجوز العدول وان اعتقد بالحكم بتقليد مجهدين وكان بعد العمل في واحدة
 اخرى اذا تغير راي مجهدين او تبدل مجهدين بمجهدين اخرين فالفقهاء واما الفتوى فمقطوع على كل مجهدين على ما رواه وان كان مخالفاً
 للاخر وهذا هو ط الشبهة فانه قال في القواعد بعد العبارة التي نقلناها عنده في مباحث الاخبار والجملة بالفتوى
 ليس بها تغير عن مخالفة من مضى بها عن المفتين ولا من المستفتين فلا ان المسئلة له ان يستفتي اخر الى اخر ما ذكره واما
 جواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى بطلانها من راسر او تغيرها من الحال فمقطوع فغير عوض واشكال وتوضيح ان الفتوى
 اقسام منها ما يستلزم الاستدانة ما لم يطرق عليه من قبل بحكم وضعي منها ما لا يستلزمه قال اول مثل الفتوى في
 العقود والابقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملل فان عدم نجاسته الكثرة والاشكال ذلك من
 حكمه المطاع وحرمتها اما اختلف في وعنه ذلك فان فرض ان يفتي احد يجوز عقد الباكزة باذنها وفرضنا غيبه ابها
 وعقدنا ما بذلك الفتوى ثم تغير راي المجهدين قبل حضور ابها وقبل تحقق الخاص والمراعاة بينهما فالحال على هذا
 الفتوى اجراء العقد عليها فاما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار مادام انما او الى مدد كما لم يقطع ونقطع
 الاستمرار فيه بنوقف على ما وضعه الشارع لذلك مثل الطلاق والارادة وانقضاء المدة او هبها وحصول الرضا
 اللذان او يثبت الرضا السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضا قبل العقد ولم يثبت في ابها وجبان بغير الرضا من
 القواطع وكل الحكم يجوز ان يحلح المراضعة بعشر ضعا عند من لا يراه محرماً وكان بيع الغيب لم يعلم انه يجعله غرام بيع
 اروات ما يؤكل محرماً وما لا يؤكل محرماً في غير هذه الانسان وغيرها كما لا يحصى كما ان مقتضى الحكم دفع التراجع
 مقتضى نصيب الحاكم عدم جواز مخالفة الفتوى بالحكم لثلاث بناقض الغرض المقص منه فكل مقتضى الرجوع الى الفتوى ونصيب
 الارشاد المستفتين ان يبنوا امر بينهم وشرايعهم ومعاشهم ومعادهم على قوله فالشارع الذي يجوز رجوع المستفتي

منع الغيرة
 المجهدين

اجاز

المفنى في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه رخصة اي يبنى امر معاشه ومعاملاته على فتوى مفسره وامر المعاش بعضه
تأهون الامور الدائمة فاليوم الذي يحصل الرخصة للمنفق في ايجاز ذلك الامر هو من الامور الدائمة فقد حصل الرخصة
لادامته وكان مخالفه الحاکم ومناقضه حكمه بنافي النظام ويوجب علم الاستفاد فكان مخالفه المفنى في هذا القسم
الفتوى لا يضر بحد رجحان الحق في نظر المقلد من جهة تغيير راي مجتهد حتى لا يبعد جواز التصرف مع رجحان الحق كما
لا يضر في ذلك في صورة الحكم مع تغير الرأى كان الكلام في المجتهد ان تغير رايه وكان هو صاحب المعاملة والنكاح ولا
يسبعد ذلك فيه كما لا يسبعد لو طر عليه حكم حاكم اخر كما ذكره وآما الحكم بوجوب اجتناب عن الماء القليل للملك
للخص فليس كما يثني بوجوب الامتناع والادام اذ وجوب الاجتناب ليس بامتناع هذا المعنى وكان الحكم بجواز الاستعمال
لا يسنم الدوام وان استعمل بعد تجدد الرأى بحكم بغير ما لاقاه ووجوب الاجتناب عنه بل هو كذا اذا اتفق بها
فدخ حاصر وضع فيه التجاسه فطعا كما اشترى البسابقا ايضا اذ الحكم بوجوب اجتناب عن الماء القليل مادام القدر
بأيا يغير القول بعد الوجوب اذا تجدد الرأى على كون الماء بأيا على حاله وكذا العكس ان الحكم بوجوب
الاجتناب عنه لا يسنم الدوام قط ولكن حكمه ان تجدد رايه اذا حصلت سبب التمسك بامتناع الدوام اذ العلة هي
في الثانية هي العلة المبينة بعد العمل بها بخلاف الاولى بل ان نقول ان هذا ليس مسئلة بنقض الفتوى وعدمه
بل هو من التراجع في جواز بنقض ما حصل من الفتوى وهو مختلف باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى فان بنقضه
ومخالفه قط بلا اختلاف في الموارد وان شئت اجراء هذا الكلام في العقود فافرض انما في اقل المجتهد بجواز النكاح
ثم تجدد رايه قبل التزوج فان ذلك مما يجوز بنقضه بلا اشكال كما لو تجدد رايه في نجاشه القليل وعدمه قبل الاستعمال
ايضا وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز بنقضه سواء علم ارام لا اذا عرفت هذا علمت انه لا يتم بغير حوزة المنكوح بل لا
وان كان يجوز المجتهد تغيير راي مجتهد ان لم يلحق حكم حاكم اوله بشأه عفاها الحاكم بنفسه او بنقضه على اثره
بالفتوى يجوز بنقضه ومنه اذا تجدد راي المجتهد ومان جاء مجتهدا اخر بخلافه بخلاف ما اذا وقع العقد بفعل
او رخصة الحاكم وكانت عقدا عارفة بالخالفه اذا وقع بنقله مجتهدا اخر في ذلك بل قال بعضهم انه يرجع عليه مع تحق
حكم الحاكم ايضا وكان المجتهد الذي حكم امره جاز نكاحا عند نفسه او لم يتغير رايه وذا حراما فالواجب عليه
الا ان يلحق حكم حاكم وبعضهم حرمه مع تحق حكم الحاكم ايضا ووجه عدم التامه منع جواز بنقض الفتوى بالفتوى
كما اشترى بل المسلم انما هو قبل العمل كما ينظم من استدلال الشهيد المتقدم فان جواز العدول انما هو قبل العمل بما
كما يبيح في القانون الا اني وكان يتحقق بترك العمل على مقتضى الفتوى الاولى فيما تجدد بعد ذلك من الموارد الواردة
عليه بعدم تحق النقص بالحكم انما هو لعدم التحق في الحكم بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم انما هو شخص واحد لا
يجاوز الى مورد اخر بخلاف الفتوى فكل حكم مشتمل على الفتوى فهو معتك وينقض من حيث الفتوى في مادة اخرى
ولا يعتك من حيث الحكم ولا ينقض بديل على عدم جواز النقص في الفتوى بالمعنى المذكور ايضا الاستصحاب لزوم
والحجج ولزوم الحجج والمرج وعدم النظام في امر الزوج والاملاك وغيرها مع ان التحق ان الرأى
يتجدد في المسئلة في الصورة المفترضة فان الرأى انما هو جواز التزوج وعدم جوازه لا جواز فسخ التزوج والحاصل
على حجج المشروع المكلف برج عدمه ورتب الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل والحاصل ان جوا
نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود والاشيا عان بعد وقوعها قط مشكل ولم ينظم عليه دليل وما ينظم من
دعوى الاتقان في كلام بعضهم فيما لو تغير راي المجتهد في المعاملة التي جعلها او لا وبني عليها نفسها وحرمها فهو

مختصة

مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت لها دليل في زمان لا يمتنع بعينه لا يعيها ولو فرض ان يقول بامكان
وقلتا بان اجماع منقول فهو لا ينافي ما ذكرناهما من الادلة ولو سلمناه فانما هم في مورد وهو ما لو تغيرت
وكان الواقعة مختصة به وسيجي كل المحقق لا يربط به في عدم جواز نقض الفتوى بغير الاجتهاد وان قلت
ينقضها فلا بد ان نقول بطلان المهر المسمى مثلا ولو لم يثبت عدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما
انفق وعين ذلك المذكور ان من نوايع العقد الصحيح والمفروض انقضاء ولو قلنا بمقتضى المحسن ونقضه من
جن النكاح وان لم يجرى جواز العمل بالرى الثاني من جن النكاح لا يبطل العمل بالرى الاول من راس نفع ان ينقض
حقن بل ليس بغير راي حقيقته في هذه المادة الخاصة كما اشترنا سابقا لا نرى من حكم بغيرهم العقد مثلا بعد الحكم
بجمله بل هو حكم بغيره لا سند له بعد حكم بغيره المستلزم كحل امندا من قبل القول بلزوم الاطلاق والزام
نوايع العقد الصحيح اذ ذلك لا ينسخ من باب لا رندا كما من باب ثبوت الوضاع السابق لم يقل به احد وبالحكمة
مدار الكل من ان عينه الامام ام الى الان على تقليد المجتهدين بل الغالبية الخلق انهم لا يجتهدون ولا يفتون
فما هم هؤلاء فاسد ولكن المقلدين في البلاد البعيدة الذين لا مناص لهم عن التقليد وارجع عنهم هو ذلك
انما هو العمل بقول مجتهد في العبادات والاعمال ولا ريب ان المعاملات اكثرها خلافا من هذا الاشكال
يجري في كلها فلا بد لكل مقلد ان يجري بغيره واجازة ومزاولة ونكاحه وظلالته في حضور المجتهد او ببائنه او
بمراقبته لو سلمنا ان محض ذلك يفتق الحكم وان لم يحصل النكاح بالفعل لا فليس عقد لفتح من احكامه ومعاملا
وبدلا للاحالة بغيره بدلا راي مجتهد او بدلا للاحالة بغيره بعد الفسخ بسبب تغير الرأى العقد لم يفسخ ثانيا راي
اخر ثم فسخ برأى اخر وهكذا يستلزم التسلسل وعدم الاستقرار ولا اقل من موز مجتهد مع قول اكثر العلماء
بل كلهم على ما اذاعه بعضهم من عدم جواز تقليد الموفى وان الناس صنفان قنا مجتهد وقنا مقلد فلا بد
ان يعرف جميع معاملته التي فعل وكل ما في تحت يده مما حصل له بمعاملته على مجتهد اخر بمقتضى ولبعضها
ان كلما دل على جواز العمل برأى المجتهد وهو لزوم العسر والرجح وغيره بدل على جواز البقاء على مقتضى امثال
العقود والاعمال وانما يفتق على ما ذكرنا جواز نكاح امرأه وقع ظاهرا على خلاف رايه مثلا اختلف العلماء
بعض اشام الاطلاق فعلى القول باخصاص عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان حكم المجتهد لا يبطل
ذلك وجوع المرأة الى الرجل اذ وقع الاطلاق بتقليد مجتهد بذلك وان لم يحصل مخاضه ومرفقة ولا بد ان
يباشر الاطلاق المجتهد بنفسه بقصد الاطلاق والالزام او باذن غيره بالخصوص كل ان بمقتضى بعد الوضوع لو
سلمنا كفايتها مظهر في صبرها حكما وقنا على ما حققناه من عدم جواز نقض الفتوى بغير الفتوى جواز امضا
احكامها وان خالف با بغير مجتهد الذي لا يرى صحة مثل هذا الاطلاق امضاءه اذا وقع بتقليد مجتهد يجوز
ومعنى امضاء الحكم بربث اثاره عليه ومن اثاره جواز نكاح هذه المطلقة لغيره فكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذي
لا يرى نكاح البكره بدون اذن الولي ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوز به بل يحقق المرافعة فكذلك لا يجوز
له ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رايه لان ذلك من اثار الاطلاق فامضائه وابقائه معناه حكمه بربث اثاره
عليه وجواز عقدها ثانيا من اثاره وذلك نظر الحكم بين المخاضمين فكما ان مقتضى عدم جواز نقض المجتهد اخر هو
ربث ثمراته عليه وان خالف به فبطلان ذلك المجتهد الاكل من المال الذي انقل الى المديعي حكم الحاكم المخالف
في الرأى بل لو ادعى عليه احد بعد ذلك في هذا المال ولم يتم التيقن فيحكم بكون المال ماله وهكذا سائر الثمرات

هكذا القنوي في القول بعدم جواز تكاح من وقع طلاقها في عصر الجهد الثاني عشر عظيم فان قيل يندفع العسر بادعاء المرأة
 خلوها عن المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال قلنا لا يتم ذلك بما لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل عدم المعرفة بخصوصية
 الطلاق كان محله على صحيح قلنا ذلك باطل اذ الصحيح اذا كان مختلفا بينه فحمل على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا الجهد
 ذكرنا يندفع ما عسى ان يورد على الاصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصخر في كل ما كان من هذا القبيل يعني
 والابفاعات المستعينة للآثار التي عليها بناء معاش الخلق في نبي المسلمين في كل عصر ومصر ليس بنا وهم في البيع والشراء و
 الفرض والتكاح والطلاق وسواك علمائهم معهم الا على الحمل على ترتيب الاثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير
 طبق ما يصح عند ذلك العالم والا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم على الصخر مع كون اغلب افعال يحمل الوجوه كثيرة بعضها
 باطلة عند الكل وبعضها صحيحة عند الكل وبعضها ما اختلف فيه في الغالب يحصل مخالفة ما وقع من المعاملة لما هو
 هذا الذي يحملها على الصخر ومع ذلك لا يلتفتون اليه في نبي العلماء يحرمون احكام الزوجية بين الزوجين من دون تفحص
 حالهما ان التكاح هل يقع صحيحا بينهما ام لا مع احتمال الزوجية باطلة عند ذلك العالم ليس باحتمال فادركا يلتفت اليه
 بحمل ان يكون الزوجية باكرة تزوجت بزوجها بدو اذن ابها او امرأته بعد عشر رمضان مع ان ذلك العالم لا يجوز
 او التكاح وقع على شرط يبطل التكاح بسببه عند ذلك العالم وكان البيوع وسائر المعاملات فان اختلف في العقود و
 الابفاعات والمدانيات في غايته الكثرة وقع ذلك فبناء العلماء والعوام على ترتيب افعال الناس من دون تفحص عن
 ذلك وانت خبير بان مجرد حمل فعل المسلم على الصخر لا يكفي في ذلك لما ذكرنا ان المراد بحمل فعله على الصخر هو الصخر عند
 الفاعل كيف ينفع في ترتيب الاثار عند الحاكم لعدم التفحص عن ذلك وانما يثبت على اثر تلك الاسباب من العقود و
 الابفاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان يثبت عليها مستبها وان لم يكن كذلك عند الحاكم لا يثبت
 ذلك مبني على قاعدة اخرى هو الحان التادير بالغالبة على ان الغالبية تلك الاسباب من العقود والابفاعات وغيرها
 هو الصخر عند الكل فان ذلك لم لا يخفى على المطالع بالفقه والخلات ان الحاصل من رتبها وكل واحد من ابواب الفقه
 للخلات الكثيرة في ابوابها في الطلاق مثلا فنقول خلافا كثيرا في جهة الالفاظ في المستعنة ووجه الاحكام والشرائط
 في كل واحد من اقسامه وانما هل يقع رجبا او خلعيا فان كان رجبا فهل يقع على التفتت الصحيح عند الحاكم او لا وهل يقع
 رجلين عدلين سوف يحري صبغة الطلاق وكان احد العدلين هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عدلين على ما هو
 مذهب الحاكم او الزوج او الوكيل فان في العدلة والكشف عنها اختلافا معروفا وهل يقع الطلاق في حضور العدلين
 مع معرفتهما للزوجين ام لا وهل يقع الطلاق في حال الحمل او غيره وفي الغيبة والحضور وان كان في حال الحمل وهل كان
 المرة الاولى والثانية ففي كل ذلك اختلاف وان كان خلعيا فهل يتحقق الشرط منه من الكراهة على التبع المأمور لا وعلى
 الوجه الذي يعتبر عند الحاكم والفاعل لو وقع الخلاف في هذا الكراهة وفي صحة الطلاق بعوض من دون الكراهة وغير
 تمام لا يحصى وكل الكلام في التكاح والبيع والقرض ما يطول الكلام بذلكها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في حمل
 تلك الابواب المسائل هل يقع ذلك بالاجتهاد والتقليد او بدو احداهما على الثالث فهل كان ذلك مع عقلة
 او مع التفصيل المسامحة وهل يثبت الاثار على المضم الثالث بعينه او باحد الضمين من دون الاخر وهكذا وبالحمل
 الراي في اصل المعاملة وبند الجهد انما يقتضي اثناء المعاملة بعد ذلك لو اثناء معاملة جديدا على الراي الثاني
 ابطال ما يثبت على الراي الاول وقول الجهد الاول ولو حصل برفاء الانتقال والتصرفات مثل ان جعل البيعة من الزوج
 وانقل من الزوج الى ارثها وباع الوارث بعينه وهكذا لا ريب ان كل ذلك عسر ورجح عظيم ينفذ العقل والشرع ولو من

الزوجة

الفطنة

١٩
 الجهد الثاني اخرج هذا الرأي قال هذا ابداع ولا يجتهد في دفعه يعني ان رايهم بطلان الرأى الاول بكل
 مع ذلك المجتهد بيان عنده عند الله واما له بهان وهو خارج عن موضوع المسئلة نعم اذا ظهر بطلان الرأى الثاني
 من باس فهو كلام اخر غير للرأى فان من تغير رايه في الاجتهاد بان الحكم بطلان الاجتهاد السابق ولذلك بما يعود الى
 السابق ايضا حتى الكلام فيه وبالحكمة الكلام في العقود مخالف للعبادات فلو تجدد رايه في جوب في راء التوبة بعد ما كان
 يرى استحبابها في الركعة الثانية فيجب عليه فواء في الثانية وكذا لو تغير رايه في مجتهد وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الرأى
 الركعة الثانية ويصح الاسكال فيها لوجوب فرش المسجد ارجح معمول من الطين الجبس فيقبل من يرى التحفة استحالته ثم تجدد
 الرأى وتغير المجتهد هل يجزئ عنه ويبدل الحكم لا والله كما يقيد الاستمرار في وجوب حتى يرد عليه عدم جواز التزج او لا لان التنا
 في ذلك بعد المسجد عن التجاسر وهو مجتهد نا فانا وليس بناط بالاسمرار والديم ولا بعد التفصيل بان يوافق لاجب
 التزج ويجب الاجتناب اشكل منه لو حكم بجواز بناء المسجد عن ذلك الاجر فان قلنا بوجوب تبديل مقيم المسجد حتى يجد رايه عن
 الجبس فيلزم تخريب المسجد هو مشكل فان ذلك فذكر ان الفقوى يجوز رفضها بالحكم وان ما لا دليل عليه هو تنقض
 الفقوى بالفقوى كغيره فما ذكر في رفضها بالفقوى من المفساد يجرى في رفضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره
 فليس تحقق الخاصة غالباً انما هو في اول الامر لا يثبت عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد مد مد تحققها
 مع عدم ثبوت النراضى عليه في اول الامر نادراً ولا يلزم من المفساد في ذلك ما يلزم من المفساد في اصل نفي الفقوى بالفقوى
 واتباع نفي العسر والحرج في ذلك عن احد الخاصين بوجوب ثبوته على الآخر بخلاف صور الفقوى التي لم يحصل بها مخالفا
 كما هو الغالب في المسائل الخلافية التي هي مبنى امور معاش الخلق ومع ثبوت النراضى في اول الامر مثل ان يثبت في المسائل
 الخلافية على اعم جهتي ثم بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما في الطبع والهوى واليسبغ بغير راي المجتهد وببطلانه
 باخر وزايعا الى جهته في ذلك باطلا فالحكم بجواز التفضي ذلك ايضا مشكل للزوم اكثر ما ذكر عليه وفذلكه المقام في بيان
 حال تجدد الرأى في حصول المخالفين الرايين وبيان الصور التي يحصل المخالفين الرايين وبيان ما يجوز رفضه بالحكم وما
 لا يجوز ان الصور التي تصور فيها مخالف الرايين مع قطع النظر عن المرافقة والخاصة خمسة الاولى مخالفة المجتهد لربه السابق
 بغير تبديل الحكم بالتبديل كما اذا اعتدل لباكره نفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رايه قائم بينهم بل ادعى عليه السند
 التبرع الاثبات تبرعني على الرأى الثاني فيخرج عليه زوجته فالوا الا ان المجتهد حكم حاكم في ذلك فلا يحرم عليه لكثرة قوته
 واما من يرفضه لان الحكم لا يصح حلا لاسباب الحكم اقول وبشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به حكم الحاكم لعدم الدليل
 عليه غايه ما يدل عليه ذلك حرمة النكاح بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه على ما هو
 مكلفه مع انه لو قلنا بالحرمة فيفسخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق وهذا الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها
 راس لا عدم جواز ما كانا فيها بعد فقط فغاية الامر عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الازدابل هو من باب ثبوت احكام
 السابق الشئ من المثل على الاظهر لظهوره من باس اذا كان كذا فاذا انفسخ النكاح بجهد الرأى فيجوز له التزوج
 بغيره فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد رايه فظهر له بعد ذلك جواز العقد صحته راسا ففرضي العمل على الرأى الثاني هو جواز
 الدخول بها والنظر اليها وان كان في حال العبر لان تجدد رايه كسف عن صحة العقد من باس لا جواز العقد عليه بعد التجدد
 بفسخ العقد الاول لا يجتهد الرأى في مطنه المحرم ولم يقع منه طلاق واراد ان يحو ذلك حتى يحتاج العود الى عقد جديد
 جازا اذا تجدد رايه بعد ذلك وهكذا في كل الحكم بالحرمة بجهد الرأى وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عبد الله في
 فهو كما اشارنا وما يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعد المحرم اذا خضع حاكم فان الدليل على الحكم بعد حكم الحاكم مع تغير الاجتهاد

كان هو الاجماع فهو تم لوجود الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلل وعدم الاستمرار لولا ذلك في القنوق
ابنهم ومخالفة المجتهد لراي نفسه ايتم وكذا الكلام في العقل الذي تكلم به ابن ابي اذ انظر لراي مجتهد فقالوا في ايتم
بحرم عليه ان يجتهد لراي مجتده الا ان يلخص حكمه كما لو كان السيد عبد الله في هذا لم يدع الاجماع بل جعل المجتهد اظهر والكلام
فيه كما مر بل هو اظهر من الثاني مخالفة المجتهد للمجتهد لآخر ولا ريب انه ليس من اجتهاد ولا من اجتهاد مقلد اذا قلنا والقائمة
يجوز ان يبنى على صحة ما حصل بفعلها ونزيب الاثار عليها كما اشارنا في نزع مسائل الاطلاق وكذا الكلام في مقلد ذلك المجتهد
اذ انبع مجتهد الثالث مخالفة من لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله انه مقلد للمجتهد ام لا ولا يظهر عدم وجوب اجتهاد ايتم على
لفعله على الضرر بالامر ان لو مان مجتهدا ايتم بناء على ما سخطه فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت بما فيه
مقلد له بما في المسئلة التي قلده بما في العهود والمعاملات بل الدليل على الجواز ان المجتهد مخالفة لمن علم ان يبنى على احد
في المسئلة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد ولا يظهر فيه وجوب اجتهاد في الانشاء والهداية في الا
والعمل لكن الحكم بطلان عقدا اخذت كل مع موافقة لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للافعال الموجودة في المسئلة مشكل
والخلف في ذلك نظم تمامه في اوابل باب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الجاهل الغافل اذا اعتقد ان حكم الله في
حقه هو جواز العقد وانتهى به ترتيب عليه ثاره فانظم ترتيب الاثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا من داس ان يكون خارجا على الا
المحقق في تلك المسئلة ومن مقتضى الامارات الشرعية الفاعلة عليها فانه اذا كان معا موافقا لاحد الافعال في المسئلة فهو
لو كان مقلدا لاحد المجتهدين المختلفين في المسئلة وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد الخالف فلا يجوز نقض ما بنى عليه ذلك الغافل
الجاهل باعتقاده حكم الله في حقته ولا دليل على بطلان غايبة الامرات ذلك المجتهد يترجح في نظره خلافا لما الحكم بطلان
نفس الامر في كلا اذا كان تكليفه من الجمل والعقل هو البناء على هذا العقد فلا بد من القول باسدا مائة ثاره كما كان الحكم
كل في العقل للمجتهد بعد فقير الراي وكما كان قولنا بقاء اثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد ميتا على الاعتقاد على ما
تجوز عند من فتوى مجتده فكذلك هذا ميتة على الاعتقاد على ما هو متجوز عنده من فتوى والده العاوي وغيره من الذين لم
يكونوا مجتهدين ولا يجزى عن مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي لا مدخلية العلم والجمل فيها ولا
يشترط صحتها بالثبوت وضد الامثال وكقولنا بان العقد المبنى على معتقدا لجاهل الغافل مع موافقة
لاحد الافعال في المسئلة نظم من جهة عدم صدوره عن الاجتهاد والتقليد بل من البطلان في كثير المعاملات الوا
في زمان مع عدم اخذها عن المجتهدين وافق لراي المجتهد العصاة حيث ياتر خلاف المعهود من طريق تقليد
والخلف فلوزارج المترشعا بعشر شعاعا مثلا من دون معرفتها بالمسئلة ولا بوجوب التقليد والاحد من المجتهدين
الذي لا يقول بكون ذلك محرم ايتم نقضه اذا اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد وكل سائر المعاملات
ومحض توافق ذلك لراي المجتهد الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الامر ولا بوجوب صحة وكذا الجائز
بعد الاطلاع لا بوجوب صحة من اول الامر كما لا يخفى لان عقلة البطلان بالعرض هو انشاء العقد بدون التقليد
ولم يعمد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لازما لما ذكره الامرين بالمعروف والتناهي عن المنكر وكذا
ذاع مجتهد في خلاف هذا الاختفاء ويؤيد الاستصحاب في العسر والحرج وغيرهما ايتم الخامسة مخالفة من كان
كل ذلك ولكن لم يكن جاهلا بالمرور وغافلا بل ترك التقليد ما حذر ولا ريب في لزوم الهداية والارشاد في الاخذ والعمل
واما الكلام في بطلان العقد الذي وقع كذا اذا وافق احدا الادلة والافعال المجتهدين في المسئلة فبقدر اشكال
ويمكن نوجبه القول بعدم جواز النقض فيه ايتم اذا وافق احدا الافعال في المسئلة بان جواز النقض للمجتهد الخالف

وقد

نكتة

محقق

ان كان لا ينفذ فالفه ومنظونه ان خلاف حكم الله وان لم يفسر بسبب نيت عليه حكم شرعي فلا بد من القول يجوز النقص
فيما لو قلنا المجتهد الاخر ايضا لا ينفذ فالفه حكم الله بحسب ظنه وقد بطلنا وان كان لا ينفذ فيجوز فيه مجتهدا وعدم
نقص فيما لو منع المجتهد انما هو لا ينفذ في المجتهد وادى مقتضى تكليفه فير عليه ان يترك ما ذكر من مدخلية من المجتهد
في ترتيب الامور بل بان يجب عليه النقص او وافق باخر ايضا لا ينفذ ما اخذ من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا ينفذ
في ترتيب الاثار عليه للعلم والجمل ضد الامثال وعده انما ذلك في العبادات لا في الشرائع والنية وفصل النقص في
الامثال انها وهولاء يتم الامع العلم والظن بان حكم الله فلو نزع احد بنه باحد مع علم يحصل عشر ضعاف
بينها مع انه سمع الخلاف بين العلماء وبيع العيب لمن يعمل خيرا وهكذا وسمعه المجتهد الذي ابره موافق لذلك
يجوز نقصه لا ينفذ من عليه ان يترك ما يبيع ويترتب عليها احكامها غايته الامر كونه منتهيا عنه بدون الاخذ من
والنهي مع انه لا بد من الفضا في المعاملات انما تعلق هنا بما خارج عن المعاملة وان كان لا ينفذ سمع الخلاف في
المسئلة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء فقبه انما لانتم حصول التردد في الانقاع
في جميع الموارد غايته الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافي في الجزئية في الانقاع فان قلت الاصل عند ترتيب الاثر
العقد الثابت من الترتيب هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او بالتقليد غايته الامر بدخول الغافل والجاهل مع
الترتيب فيما ينفذ واما المنطقين المسامح فلم يعلم بدخول معاملته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل
الشرعي يرفع الاصل والحكم الوضعي نفسه رافع للاصل من دون مدخلية للعلم والجمل غايته الامر حصول الاثر
في الحكم الوضعي بسبب بعض شرائطه في الكلام السابق نقول ان الحكم بعد ترتيب الاثر انما لا ينفذ في نفسه
واما لاجل ان مخالفته هذا المجتهد واما لانتم يحصل من جهة اجتهاد وتقليد والاول خلاف الفرض لا من
المسائل الاجتهادية والثاني يوجب الحكم بالاطلاق لو كان مأخوذا من مجتهد اخر مخالف لايتم والثالث لا مدخلية
في الحكم الوضعي ان لو كان له مدخلية مجرى بما وافق باخر ايضا والحاصل ان الاقوال في المسئلة الاجتهادية مبني على
الامارات الشرعية والمفروض عدم ظهور بطلان احد مما قلنا في الحكم بالاطلاق غايته الامر عدم جواز اخبار احدهما
هذا المسامح رجاءا بالغيث مما مع اخباره لذلك فالحكم بجواز النقص ايضا يحتاج الى دليل سيما ان اوضح العقد بترابط
الطرفين ولم يقع بينهما منازعة صلا وسما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذي يد نقصه وانما لم يجز النقص فيلزم ترتيب
الاثار واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان ما خالف الامارات الشرعية والاقوال المتداولة تكون باطله
فلم يحضر في ما يدل على بطلان مثل ما نحن فيه قاطع وافق من المعاملات على طبق واحد من الاقوال وان كان مع المسئلة
واصال عدم الوجوب عدم ثبوت التكليف بفتح مقتضى هذا العقد ايضا بعاضه والحق ان المقام بعد لا يصفو عن
شوب الاشكال وان كان لا يظهر القبح سيما وافق الى المجتهد هذا حال اقسام مخالف الاراء في الفتوى واما
بيان حال الحكم وجواز النقص به فهو ان الحكم الصادر من الحاكم لا يجوز نقصه بالحكم ولا بالفتوى لانفاق مالم
يظهر بطلانه راسا وان خالف الراي من نفس الحاكم او غيره وان الفتوى لا يجوز نقصه بالحكم وقد لا يجوز انما الصور
التي يجوز فيها التراجع في اول زمان العقد اما قبله وبعد بعد الاطلاع على ان الحق بالدعوى ان طأ
المدة واما الصورة التي لا يجوز فيها التراجع لوراضي المتعاقبان على عقد معرفة ما يكون المسئلة خلا فيه بان ينبغي
تقليد مجتهد واحد وما يفهم مقامه كالوكا ناجاهلين بلزوم التقليد راسا ثم غرها بعد ذلك الخلاف وسيل
التراجع ودعها الهواء الى المنازعة والاطهر عند عدم نقض الفتوى هنا كايتم بالحكم تنبيهه اذا

نفي

لاجل الشريعة

البكر والولى كانت البكر مقلدة لمن يحكم باستقلالها والولى مقلدا لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من
 احدهما قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاها حتى يقع المرافعة فان رافعا عنده من يوافق البكر قبل
 نكاحها ويلزم الولي التكون وان رافعا عنده من يوافق الولي وصدر العقد من الولي ويلزم عقد بطلان
 دعوى البكر ولو صدر عنها عقدان فقد انقضت الكلام فيه والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان
 العقد وهو شرط ذلك الكلام لو كانا مجتهدين في غايبين جاهلين راسا وكون العقد في معرض الزوال ليس
 الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ثبوت الاثار عليه مالم ينعزل له كسائر المعاملات ونظيره كثيرا
 حازه الى ذكره في الكلام في بيان جواز التفتيش اذ ظهر بطلان الحكم والقنوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز التفتيش
 انما هو اذ لم يتجلفا طعنا وقسمه التفتيش بالثبوت القطع والقياس المجلي قال السيد عبد الله في لا يجوز التفتيش
 مالم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كقصر واجماع او قياس مجلي هو مانع التمسك فيه على الحكم وعلته نصا فاعلموا
 ثبت تلك العلة في الفرع فطعنا فانج بنقض اجاعا نظروا خطا في طعنا ومارفعتها ساكنا لعل في الارشاد
 من البطلان حيث قال وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل الغياب وبعد ابعده وبغضه وبطلانه هو ذلك اعوان الخالفه
 للدليل القطعي او ظهور النقض منه فيما ليس له دليل قطعي وكان من اجها ديات لا تجزى لغيره في غير نظر البطلان
 مقم اذ ربما يتغير رأي المجتهد فيحصل له الترجيح للمرأى مع انه لا ينظم له بطلان الاول ويحمل بعد صحته انهم فهو لا يجوز
 نقضه الا مع ثبوت النقض في الاجتهاد وما ذكره المحقق الاردي في شرح الارشاد في تحقيق ظهور بطلان
 قول الى ظهور النقض في الاجتهاد لاجل قلة التبع وحسن الظن ببعض الكتب الاعتماد على محج ما نقله بعض
 في كتابه وجعل مبنيا لذلك والفاعله الدالة عليه هو مخالفة ما لو فرض الاطلاع عليه لثبته من الاول وان
 الاطلاع كان من جهة النقض فعلى هذا لا يضر مخالفة رواية لا يضر عليها لاجل كونها في الكتب الغير المأثورة مثل
 الامتداد والحاسر ولا لاجل كونها في غير بابها المعروف وذلك لا يضر مخالفة بعض الترجمات في نادر الاحوال او
 مقتضى بعض الترجمات المذكورة للجمع بين الاخبار فيسبب ثبوت مراتب الظن في الحالين فقد تكرر الامر بين
 صحيحين بدوا لفرق في رجحان احدهما على الآخر وقد تكرر الامر بين اخبار التخصيص على الاخبار او بالعكس
 هكذا في هذا لا يوجب بطلان الاجتهاد بل يوجب ثبوتها بغير رايه ولكن يضر مخالفة حديث صحيح غير شاذ مذکور في
 المهور فضلا عن الآخرة والاجماع والقياس المجلي وغير ذلك فان مخالفة المذكورات كاشفة عن النقض في الاجتهاد
 بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك ينزل كلام الشهيد في الدروس حيث قال بنقض الحكم اذا علم بطلانه سؤا
 كان الحاكم او غيره وسواء انقضاه الحاكم هل يبرأ ولا يحصل ذلك مخالفة نص الكتاب والمنشور من السنة والاجماع
 او جز واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما لو تعارض فيه
 وان كان بعضها اقوى نوع من الترجمات انتهى ملخصا واستشكل المفاد الشهيد الثاني في المسالك بتباني
 عبارة الشهيد هذه في غير الثلثة الاول لان جزا الواحد المسائل المخالفة ودليله ظن فلا يضر مخالفة ذلك
 الكلام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة في الاجتهاد لا ينلزم البطلان وعلى ما ذكره عليه المحقق الاردي في شرح
 فيندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردي في قوله فان في صورة ظهور البطلان يفتى الحكم والقنوى كلاهما وفي
 صورة غير الراي لا يفتى شي منها وهذا هو الذي اشارنا اليه من ان ظاهر عدم الفرق بين الحكم والقنوى عند
 التفتيش وهذا هو التحقيق في المسئلة نعم يجوز مخالفة الحكم الاول في القنوى فيما وقع التراجع فترافعا الحاكم

المستفتى

الاول

على التفتيش

ابن تيمية

المؤلف

على التفصيل المذكور فانه وفيما بعد التفتيش في موضع آخر وفيما لم ينف ما استنبه الفتوى من الاحكام الملزمة لا سيما
وهذا في الحقيقة لا يتم نقضا ولا بطلان عليه النقض كما صرح به الثقات من بل هو على الراي الآخر فلا يرد على المحقق
الاردبيلي انه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم يبين الحكم والفتوى من في عدم جواز النقض والقر في انما هو في
جواز الخلف في الجملة في الفتوى ون الحكم ثم ان المعيار الذي اخذه المحقق الاردبيلي وبني عليه كلام الشهيد ايضا
غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة وبالجمله كلما منهم في هذا المقام غير باقية باقاره المرام او غير متغير
وقد ذكرت لك ما اذ اني اليه انظر الفاصر وجاء العفو عن ائمة الله العاشر **ع** فانما اذا عمل القائل
بقول مجتهد في حكم مسألة لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسألة ونقل عليه الاجماع الموافق والمخالف لعل
وجبه ان قول المجتهد كالا ماره الا رجح فلا يجوز العدول عنها بلا وجه مع انه يوجب اخلافا للنظام غالبا اذ قد
دعي المقلد بانما ثانيا ثم ان ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اخذ به الاصحاب من نقض
الارجح بسبب العلم والورع والاولى ان يحيل الرجحان ان من ظهور ما لم يظهر له من احواله من العلم والورع او ظهور خطأ
في هذا الاجتهاد الخاص من الخارج واما في غير تلك المسألة فالظاهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين في الاصل
والامساك بالنظم ان الكلام لا ينافي فيما لو ائتم المقلد بغيره فخاص ولم يلزم والعامة فروا بينهما واختلفوا
فيما لو ائتم كان بخارجا من ائمة الشافعي وابي حنيفة على اقول ثالثا انه لا ينافي في غير الملزم وقد مر الكلام فيه
ف انما اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتي بذهب مجتهد من عند نفسه من دون ان يحكي عنه الحق
العدم لا يثبت ليس في قول بما لا يعلم فان ظاهرة الاجماع عن علمه وللعامة اقول حتى اشتهر ما عندهم الغرض من المطلاع
على المأخذ وغير المطلاع فيجوز للاول دون الثاني وربما ادعي بعضهم الاجماع على الجواز في الاول دون الثاني وفي
بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فيجوز في الثاني ون الاول واكمل ضعيف **ف** انما لا يشترط منه
المفتي في العمل بقوله بل بخلاف ظاهر دينهم ولحقه جواز رجوع الخاص الى الرجوع العامي اذا
دعي المفتي ببلوزم العصر الحجج بل النظم الاعتماد على مكتوبه مع امن التزوير وبدل عليه العمل بكتب النبوة والائمة
فان منهم للزوم العصر الحجج لولا وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد المبتدع خلاف وانما عند اصحابنا العمل عندنا
الجواز ولذا لصاحبنا وهم على تقليد الائمة الاربعة بل على الاجتهاد في قولهم والعمل به ومنهم من فصل منع مع وجود
الحجج لا مع عدمه والفاضل الجواز من الاصحاب المتأخرين فليل بل لم يعرف بالخصوص فائلا الاعجماعة من مناهي المتأخرين
من الاجبارين ونقل في الذكرى لولا به ولم يذكر فائلا والاجماع المذكورة لنفي الحجج في كلام الاصحاب كلها ضعيفة
اوهما ما اخذ به صاحبنا ومجبه الى ان الاصل حرمة العمل بالنظم وما دل على جواز التقليد من الاول الاجماع
الذي نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح في الاجماع والثاني لزوم العصر الحجج
وهو لا يثبت جواز تقليد المبتدع قط حتى لو كان هناك حتى بل صريح بعضهم بالاجماع على عدمه مع وجود الحجج اقول
مخبري الكلام في هذا المقام يحتاج الى تجديد الكلام في ان الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالنظم للمجتهد الا ما ثبت
حرمة الاصل حرمة العمل به الا ما ثبت جواز وقد عرفت في مباحث الاجازات ان الحجج هو الاول لان ائمة النظم اعلو
الحجة دون غيرها فانه ائمة اجاز الاحاد وظواهر الكتاب اصل البراءة والاصحاب قد عرفت ان ائمة
حجة اجاز الاحاد لم يدل على لا يجوز كونه من المجتهد اذا الاعتماد على الاجماع المنقول عن الشيخ بسننم الدوراد
الدليل على حجته هو الدليل على حجته الخبر يدعو الاجماع القطعي عليه من عندنا نفسا لو تكلفناه بلا خطر احوال سلفنا

الضعيف

هو في الجملة لما روي من التراجع في اشتراط النص باصطلاح المتأخرين وكفاية مطلق التوثيق ومجزة الظن عن الكذب وقطع
 المدح ثم في معنى العدالة وعدة الكبار ثم في كفاية اخبار الضعفاء بالشهر فواو اعتبارهم بضعف القدماء ثم بعد كل ذلك
 علاج التعارض فلم يخلص في مورد الاجماع شئ ينعنا ولا مناص عن التعلق بما يحصل به الظن والاعتماد على الاخبار الواو
 في جواز العمل باخبار الاحاد وضبطها وتدينها وعلاج معارضها بالبر لا اعتمادا باخبار الاحاد لمنع قطعها وتلك الحال في
 الانصحاب اصل البراءة فان الدليل عليها ان كان هو الاخبار فيكون واحدا وان كان حصول الظن فهو المقصود
 وكل حجة الكتاب في الاجماع على حجة مع ان الفرد للمجموع عليه لو سلم هو النصوص والظن كذلك لم يعارض شئ الا في
 في المفاهيم وانواع الدلائل وصور معارضات ما تم مع خاص الاخبار وعبر عن ذلك بما لا يخفى على احد مع ان مسائل كفه
 جليا بل كان يكون كلما لا يتم بواحد من المظنون المعلوم بحجة اي بالعدد الذي علم بحجة فلا يجدى حصول القطع
 بعض اجزاء المسئلة فطعننا ما كما لا ينفع فطعننا احد المقدمتين في القياس فطعننا بنجها فانما نحن في موضع مكلفون
 في امثال زماننا وسبيل العلم بالاحكام مستند والتكليف بالانطوائ فيجب فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الوو
 فاذا عتق المظنون فهو وان تردد بين امور فالمكلف به هو احدها ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء القياس
 ونظاره من جملة المظنون من ان الدليل العقلي البرهان لقطع لا يقبل التخصيص وجوابه وتزيد هنا نوضح ان وجه
 الاستثناء اما انه من جهة عدم افادة الظن بلا حطة طريقة الشرع من جميع المختلفات وتفرق في المؤلفات واما من جهة ان
 المنع عنه مقدم على حاله الاضطرار فبعد ما ثبت بالبداهة من وضع الكلام في العمل بالاراء المظنون وجري عليه البرهان
 العقلي واما من جهة ان الشارع كما اذن لنا العمل ببعض المظنون كاجار الاحاد فنهنا عن بعض المظنون كالقياس خرجنا
 التمسك بمقتضى النص في جواز العمل باخبار الاحاد وادعينا ان حجة البرهان بحجة نص لا بل حجة انظر الى الجهد للمعارضة
 الفائدة لان الفرد والقطوع به منه في غايته العقل فلا يعرفها بما هو مورد الاجماع والقطع من جملة اخبار الاحاد حتى يجوز
 العمل به وان كان يعرف فو غايته العقل بخلاف حرمة القياس فانه معلوم ولذلك نقول بان منصوص العلة ونحوها
 لبيان قياس لا انها من القياس الجازم دون المحرم فلا غايته في التمسك بحرمة القياس بالنص وجواز العمل بخبر الواحد
 حتى يعرف الفرق هذا حال الجهد واما العاى فاما ان نقول ان رجوعه الى الجهد يقتضى بمقتضى النص الدليل مثل قولهم
 لا بان بن غلب وقت وادعهم بالرجوع الى نذره ويؤتى اخذ العلم عنهم وامثال ذلك بضميمة دعوى الاجماع او البداهة
 الاشارة في التكليف من جهة الدليل العقلي بانه مكلف بفهم بالحكم الواو باب العلم اليقيني فلا مناص عن الظن
 والمعتمد في امثال زماننا هو الثاني كما لا يخفى لا مكان المدح في الاول يمنع الدلالة على التقليل المصطلح وان كان الظن
 خلافا ولا يثبت ما يحصل به العلم للمفكر ولا الظن الا من جهة التقليل سكتا لكنه لا يقيد الا الظن فيرجع الى الثاني
 الكلام في الاجماع لعدم حصول العلم للمفكر بالاجماع غايته هو التوثيق في الجملة ويحتاج في تعيين من يجب تقليله ان
 العلم بالظن واذا عتقنا على الوجه العقلي فنقول ان العقل انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم وح فاما نتكلم في حال
 نقض العاى مراتب فهمه ونميزه واما نتكلم في نفس الامر معرفة اصل المسئلة ونميز العلماء ومخبرهم لاصل المسئلة
 في الارشاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما الاول فنظهر حاله فانه في مباحث الكلام في معرفة اصول الدين
 وعلمه من ان العاى مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله الله وابوه العاى فهو مكلف
 ولا يؤخذ من ذلك وانما اظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فكذلك هو مكلف بمقتضى فهمه من منبر العلماء
 لم يظهر له الفرق بين الاصول الاخبارى والكلام والمنجى المنكر والنظر وغيره والى المسئلة فواجب تكليف الرجوع

القدر المشترك بينهما التجربة في الم يحصل له الترجيح وتلك بين الاصوليين الاجزاء مثال لو ظهر له رجاءهم على غيرهم والتمس
 انه مكلف بما ظهر عنده وترجح في نظره ان قوله هو حكم الله في نفس الامر اما بالخصوص او بكونه احدا لا مورا للظنون كون
 واحدا منها حكم الله في نفس الامر التجان بحجة ما لا يوجب الظن له بكونه حكم الله في نفس الامر هو ما قاله المحقق في كتابه
 اذا لم يحصل له من الاعمال الاثر في نفسه فاما ما قيل من ان التجان قد يحصل لك في المحقق قد يحصل في الميث وذلك
 يظهر حال المحقق العلماء للمشكلة فينبغي بناء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذ لم يثبت على العاقل الا وجوب الرجوع
 الى ما هو الاقرب الى فطرته حكم الله في نفس الامر في فوجوه الى فهم ذلك ونبيه من مسائله لكل امينة ومفاسده
 الاصولية التي لا دليل على لزوم التقليد فيها وليس عليه متابعة العلماء نعم لو ظهر له بعد امر العلماء بخلافه ونبيه
 بخلافه فانه هو مكلف بحج لا نه هو مقتضى فطرته وادراكه لا نه تقليد لتلك العالم والحاصل ان العاقل
 في ذلك كاحد العلماء ومناظر في العمل هو حصول الظن بحكم الله فلو خلاص عن رطان التراجع بين الاصول والاحكام
 مثلا وعرف في فهم او يعلم عالم اياه حقيقه طريفة الاصول بحيث يحصل له التميز بالاستقلال ولو من جهة الاعمال
 على هذا العالم لا من جهة محض تقليد ثم دار امره في مسائل الفروع بين تقليد رجلين اصوليين احدهما حتى والاخر
 ميث وحصل له التجان في ان متابعة ذلك الميث قريب الى حكم الله نعم لا مارات خارجة والفرق الدالة عليه
 لو سلب ملح العلماء ووصفهم ذلك الميث بالانفان والتحقيق فكيف يجب ان يجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد الميث
 منصرف عن ذلك فلم يحصل له الظن بقوله بان ما فهمه باطل والحاصل ان التحقيق مع تقليد المقلد انهم هو
 الظن بحكم الله فان قلت نعم ولكن شهره على الاصحاب بالمتبع عن تقليد الموقن بل ظهور دعوى الاجماع من بعضهم
 حرمه مع وجود المحقق بوجوب التقليد انما بان متابعة هذا الميث ليس حكم الله في نفس الامر المقلد اعلم من العاقل
 فقد قطع على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى عن مطلق المجتهد قلت اما
 اوله فهذا ليس من بابل لقياس يكون حرمه قطعاً وقاية الشهرة والاجماع المنقول هو الظن وما ذكرناه برهان قطعي
 لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل تلك في غايته بعد عدم نداه
 بين اصحاب الاثمة وانتم المسائل الحادثة ريث يدر يكون منشاء حدوث تلككم منه هو اجماع العامة على متابعتها
 الاربعة ويشهد بذلك بعض استدلالهم الاشارة المناسبة اليهم فلا حظا وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع باصل
 متابعة الظن للمقلد وقلنا باننا نرى هذا الظن بالحاصل بالدليل الذي ذكرنا حتى يخصه ورايكا انا
 نقول انما يمنع حصول الظن مناصلا مع حصول الظن بخصوص المسئلة الفرعية التي قلدها الميث فان قلت ان
 المسئلة الاصولية احوى بالنقد بهم وحصول الظن في الفروع تابع فاذا حصل الظن بعدم جواز تقليد الميث في الاصول
 فكيف يحصل الظن بقضية في المسائل الفرعية الخاصة قلت نحن لم نلتفت الى الان الى القاعدة الكلية بل كان
 نظرنا الى محض الظن الحاصل في خصوص المسائل من جهة انها تارة خاصة واخوذة من ادلة خاصة فلا بد علينا ما
 ذكرت ومع الغماض عن ذلك نقول لا ريب ان المجو والموت لا مدخلية لهما في الظن بحكم الله الوافي بل انما هو
 تابع للمتاخذ فان القول بعدم جواز تقليد الميث لا جل موثر وجوز تقليد المحقق لاجل جوده انما يصح من اجل
 التعبد ويكون ذلك حكما واقعا الحكم الظاهر بقول الكلام الى ان المقلد ينظر من جهة الشهرة والاجماع المنقول
 بان حكم الله الوافي في حق حكم الله الظاهر في متابعتها لاجلاء الموقن لا انه يظن ان الحكم الوافي في حق في المسائل
 الفرعية هو ما اخذ عن المحقق لا الميث فنهنا مفا مان من الكلام لا ارتباطا لاحدهما بالآخر وقد حصل المقلد في كل

المباحث

الظن

الفاين ظنا فليكن بلزوم ترجيح بناء المقلد على ما اذاه البه الطن في الحكم الظاهري ومن ما اذاه البه الطن في الحكم
الواقعي لا ريب ان البناء على الثاني ارجح لكشفه عن الواقع ولا المنبع بحكم بان مراد الله هو تحصيل الاقرب الى نفس
الامر لا مجرد ما يقتضيه الدليل في مقبولة عين حافظة وما في معناها من الاخبار دلالة على ذلك بالنسبة الى المجهد
المقلد كلبها فلا حظا ولا جملة على المقلد بقول المجهد ليس من باب التعبد المحض بل لا نكاشف عن نفس الامر فلما كان
عمل المجهد على الادلة كان ايقن ومن هنا ينظم بطلان القول بان المجهدا انما يعمل على الظنون المعلوم المحجة دون غيرها
فانه لا معنى له الا ان غير تلك الظنون ليست يقين وان فلما يكوننا ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها مع كونها الكد في
اقادته الظن اذ المراد من الظن النفس الامر لا بشرط لا الظن بالشيء لو فرض عدم شيء اخر بعيدا عن نجلانه بل لا
يفهم من الظن المعلوم المحجة الا ان الشك في العمل بها مطلق لا بشرط انها هي فكان الشك حين قال عمل بغير الواحد انما اراد
اعمال بالظن لا بالظن المحاصل من التجربة فنهى هذا عما يحتاج منه الى لطف فربما ثابته من ارضه فعمل من جميع ذلك ان
الدليل في التقليد ليس من الاجماع ان النقول حتى يتيها صريحة في الاجابة بل هو استدلال بالعلم والخصا الناصر
الظن والاعتماد على اصالة حرمة العمل بالظن فان القدر البقية هو اخرج تقليدا لاجابة ايقن غير واضح لما مر من ان
هنا نوصيها ونقول على فرض تسليم عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصوص بعيننا بظن المجهد والمقلد في الجملة
فان فلما بان ظن المجهد والمقلد محل فيه عليه ان العام المختص بالجملة لا محجة فيه في القدر المحل فلم يثبت حرمة
لم يعلم اخرج من العام واحتمل دخوله وان اردنا ان يثبت القدر المعين ويدفع الاجمال فلا ريب ان لا يمكن الا بالظن
فان هذا الاصل لا ينفك عن الحال فيه من المجهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن الا في المجهد فكذلك الاصل
حرمة العمل بالظن المقلد لذلك المجهد وكما ان ظن المجهد امر جهادي غير معلوم ولا يتعين ان يترافى من هه
ظن المجهد في الحكم او التجري على طريقة الاصول والاجازي ثم هل هو ظن مرجح في النظر في الواقع ومن اكتفى
فيه باستصحاب حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج بترجيح احدها الى العمل بالظن فكذلك الكلام في تقليد
المجهد بمحتمل فيه هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات في جانب المقلد هو جواز تقليد الميت وعدمه وليس ثبوت
احد المذاهب كورث هناك انهم بالظن والترجيح والحاصل ان الاستدلال بعموم حرمة العمل بالظن استدلال بالظن
بل لا ريب تمام مع التبريح باستثناء بعض افرادها فنعرفنا الاصل حرمة العمل بالظن الا في المجهد والتقليد المقلد
الحق معناه اننا نقتضيه حرمة العمل بغيرها ونظن ان حكم الله في حقنا ترك العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما
الميت هو حكم الله فكيف يقول مع ذلك اني اظن ان الله ليس حكم الله نظرا بقول المجهد اني اظن ان النظر الاول في الو
كاف للاستصحاب اصالة عدم مانع في مقابلة اصالة حرمة غير ما علم بعيننا جواز وهو ما نكر من النظر في جميع الكلام
الى الترجيح بين العام المختص في الجملة والخاص بالحاصل بخصوص المقام فيجب ما بعينه ما هو الراجح في النظر فامل فيكر
دقيق ونظر عميق حتى يعرف الحق والتحقق في كل ما يبين ان فيه من الظنون مثل الخبر الواحد والاجماع المنقول بخبر الواحد
وعندها ايقن فان التحقيق عدم جواز التمسك في نفخي جبهتها بالعموم الدال على حرمة العمل بالظن اذ عاينها الظن بان
العمل بالظن حرام ومقتضى هذه الادلة المتنازع فيها حصول الظن بها بحكم الله نعم فكيف يصح القول بان المظنون
ان حكم الله في نفس الامر هو حرمة العمل بالظن مع القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر هو ما يقتضيه هذا
الدليل الظني لم يرجح الاول على الظن الثاني مع ان الثاني في معناه الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كون
ذلك مسئلة فقهية وسجى فام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص عن الاعتماد على الظن مطلقا حين استدلالنا

مجمع

العلم وكما علم ما ذكرنا ان الدليل ليس مخصص في الاجماع المنقولة التي نقلها صاحب العالم علم ان الدليل ليس
محض لزوم العسر والحرج ايضاً حتى يبق بان دافعه بتقليد الحق لانه مع انه لا يتم به اطلاق المنع بل هو اعتراف بحج
اذ لم يوجد حتى مع ان المظن العمود عليه ان هذا الاستدلال انما هو لا بطلان وجوب لا جهاد عنها على العوا
ردا على قضاء الحلب من قال بما لهم لا لاجل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقل
من انسداد باب العلم ومخصص الطريق في العمل على ما هو اقرب الى الحق النقض الامري في نظر المكلف بحسب طائفة
وفهم نعم يحجب العلماء العارفين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقه لمقلداً اذا كان
المسئلة نقلية واما المسائل الاصولية كما لا يخفى فبغيرها لا يجب فيه التقليد بل يجوز مع ظهور خلافه ومن جميع
نظم حال مباحث العلماء ومناظرهم في المسئلة وخشيت الحال اثير في الارشاد والامر بما هو موجب للاستكمال
والردع عما هو غير النقص والوبال فانه لا يمكن للجهد الاحتمال على حرفة العمل بتقليد المبتدئين باصل
العمل بالظن فانه قد بطل جوازه بالبرهان العقل فان سداً بالعلم بوجوب جواز العمل بالظن كما ان ظن المجتهد
من الامارات الفقهية نظن المقلد يحصل ما بعده الجهد والفرص حصول الظن للمقلد بتقليد المبتدئين ولا ريب ان
العمل بالظن الحاصل من عموم ما حرفة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يسلم من وجوده عدمه فهو باطل فينفي
الكلام في ثبات المطلب لشيء غير الظن بحرفة العمل بالظن كما تمسك بالشبهة والاجماع المنقول فانها يمكن ان
بطلان من حيث هو لا من حيث انه ظن وعلى فرض تسليم حصول هذا الظن ففي لزوم امر المقلد به اشكال سيما اذا
المقلد عارفاً معتمداً على ظنه الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليد ذلك المبتدئين وكذا الكلام في سائر المسائل
الكلامية من نواحي اصول الدين الذي لا يثبت الا بالظن وانما حصل له الظن في الفرع بقوى
المبتدئين فلا معنى لانه هذا الرجح والعمل بقول المجتهد بترك تقليد المبتدئين مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعي وقما
يؤيدان بناء المقلد ايضاً على الظنون كالمجتهد لا محض التقليد نقد بم الاعلم لانه اقوى الامارين كما مر
الاجماع المنقولة في نقد بم الاعلم اوضح واكثر مما نقل في منع تقليد المبتدئين وقد علق في الاول بكونه اقوى
ارجح وقما يؤيد كون البناء في الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا محض التبعيد عدم جواز تقليد المجتهد
اخر كما صرح به معللين بان ظنه اقرب ارجح نعم اذا كان المقلد ممن يزيل ظنه الحاصل بتقليد المبتدئين في الفرع
بسبب قوته جهله انه لا يجوز تقليد المبتدئين بسبب تصور فطنته وقلة ذكائه فلا يعيد القول بوجوب تركه
الى تقليد الحق فيخصص الشبهة في النزاع بين العلماء في ذلك ولكن الكلام في وجوب التنبه على ذلك من باب الامر
بالمعروف والارشاد كما لمسائل الفرعية وعدمه فليست املاً واما سائر ادلتهم فانها ان المقدّمات الظنية
ليس بينها وبين نتائجها لزوم عقلية فلا بل الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجتها الا باعتبار الظن الحاصل معها
هذا الظن بمنع بقاءه بعد الموت فيبقى الحكم خالياً عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب كاشتراط بقاء
الموضوع في الاستصحاب فيمنع امتناع بقاء لقضايا العلوم بالنقش الناطقة ولئن سلمنا زوال العلو
والاعتقاد ان القائمة بالنقش بواسطة انكشاف نفس الامر له وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين
او بقاءها خالياً عن الاعتقاد فنقول انه لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو ظنه السابق المقترب به مع عدم العلم
بالمزبل حال الجموه مع ان الاستصحاب جواز التقليد للمقلد يدل على جواز التقليد ولذلك قال بعضهم
جواز التقليد وكذلك قال بعضهم ان جواز التقليد للمقلد الذي كان بطله في جموده بخلاف التقليد الا

لاصله

تقليد

يؤكد

معلق

واستغفر بعض المحققين من المناخرين ويمكن ان يعمم الاستصحاب بالنسبة الى الكل فان حكم كل من كان يطلع على ذلك المجهد
 في حال جهوده وعرضه بقا بلبه التقليد له كان جواز التقليد له فهذا الحكم مستصحب لكل المقلدين منها ان المجهد اذا مات
 اعتبار قوله وهكذا لا ينعقد الاجماع على خلافه وقبته انه لا يلازم مذهبنا في الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول واحد من
 بل انما هو لكشف الاتفاق عن اى نبيهم وكذلك نقول بعدم ضرر مخالفة معرفة السبب مع الجهة ايضا ومنها
 ان من ابعث العلم والادرع واجب الاجماع ولا يمكن معرفة الاموات وقبته مع ما عرفت من عدم صحة اطلاق هذا
 الكلام ومنع هذا الاجماع ان تلك المعرفة يمكنه تتبع الاجار والسبر ومنها ان المجهد اذا تغير رايه بحسب العمل بالبرهان
 وهو غير ممتنع في الاموات وقبته مع ان التمسك يمكن للعلم بواجب الكتب المعتبرة في فرائضهم انما يتم من علم فيه تغير الراي
 واحتمال الخطأ لا يضر للاصل كما تحيى وهما وجوه اخرى ضعف جدا لا ينطيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها ثمرات صاحب العلم
 فان في اخر كلامه على ان القول بالجواز قبل المجدد على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العاقل فيها الرجوع الى المجهد
 وحق فالقائل بالجواز ان كان يثبت الرجوع الى فتوى فيها در ظاهر وان كان حيا فانما يراجعها والعمل بفتوى الموتى في
 غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالفا لما يظهر من اتفاق علماءنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجهد
 بل قد حكى الاجماع فيه صرحا بعض اصحابنا في كلامه وقد ذكرنا في بعض هذا الكلام في مسئلة تجزئ الاجتهاد
 ايضا وقبته ما لا يخفى ان الفائدة عظيمة جدا سيما لمقلد مجتهدين وهو مستحسن لفتاوى كلها وكنه ليدرك
 في العصر الفاروق على الاخذ عند الرواية فكانت رادرة بقوله على اصولنا التعرض الى ان العامة لما كان بناؤهم على
 بناء هذه المسئلة من نواحي المسائل الكلاسيكية ويجب فيها الاجتهاد على التقليد على التفصيل الذي مر من امر
 معدودة الغافل وكفاية النظم مع ان عدم امكان تحصيل العلم ولو بالاعتماد على قول عالم حتى او ميت لا يشترط
 في معرفة هذه المسئلة حصول شرط الاجتهاد في الفروع مع اننا لو سلمنا كون المسئلة فرع عنها فاما في الكلام على القول
 بعدم التجزئ اما على القول به فيجوز في هذه المسئلة وبطلان الاموات في الباقي قوله في القائل بالجواز ان كان يثبت
 الى اخره قلنا اختاروا في الاول قوله فالرجوع الى فتوى فيها در وفيه ان اذا قاده العقل الى مناقضة في هذه المسئلة لا نحو
 نحن ظننه فلا در ونوقف تقليده في الموضع على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقلة في مسئلة اصولية مع انه ينقض
 بالمقلد الذي يقلد العالم الاصول في الاخذ في العالم الاصول وان الاخبارى ثم يرجع الى ذلك العالم الاصول في الفروع
 بسبب قوله وثانيا الثاني وما ذكره من بعده عن الاغنيا بعيد عن الاعتبار لان بعد فيه صلاحا في البلاد التي لم يوجد
 فيها مجتهد حتى وامكنهم العلم بالرواية عن الميت فالتقوى وجود مجتهد حتى بما بعنوان الجور والمرد فيستفتون في جواز تقليد
 الاموات ثم يعلمون على قولهم قوله في مخالفا بنظم من اتفاق علماءنا الخ قد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع وغاية الامر
 اجماع منقول طبق فاذ حصل الظن للعالم بقول الميت في المسئلة الفرعية انه حكم الله في الواقع فكيف يعارض به الظن
 المحاصل في الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما مر بظهوره فاحصل المحقق في المسئلة ان المقلد انما يتم كما
 بناؤه على العمل بالظن لا محض التبع في تقليد المجهد وما يوقع ان المقلد لا ينقطع غالبا لان عمله على قول المجهد من جهة
 انه منطوق ان حكم الله بل انما يعمل لا نه يحيل جالا ان العمل بما يقول حكم الله في حقيقة لان الاحكام الخاصة بكل واحد واحد
 منها بالخصوص منطوق ان حكم الله فهو فاسد الداعي على المناقضة هو الايمان بما اراده الله منه في كل واقعة وقد
 في هذا المعنى من العظام الى ان شاب فيه فان الطفل في اول الادراك يخرج بيات ما علمه ربه وابوه هو نفس حكم الله في

الواقع فضلا عن حصول الظن به ولكن ينبغي على هذا الحال ويبدل علمه بعلم اخر اعلم من الاول الى ان يصل الى حقل قلبه المجهد
فلولم يمنع انجازهم بان حكم الله فلا ينفى الى قولك فانه غير ظان فاذا ال الامر الى العمل بالظن فكلما حصل له الظن بعد سداد
العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحق والميت وسواء انحصرت في شخص واحد او اخطار احدا الظنون المتساوية لعدم
ثبات العمل بكتب الموتى ليس عن تقليد الميت فانه في الغالب جهاد في فهم مرادهم وهو في غاية الصعوبة ان لم يبلغ رتبة الاجتهاد
ولذلك فصل بعض علماءنا وهو الشيخ ركن الدين محمد بن علي البحراني في شرح المبادئ على ما نقل عنه قال والاشبه ان يقال ان
ان وجد المجهد لم يجد له الاستثناء من الحاكى سواء كان عرجي وميتا كانه مكلف لا اخذ باقوى الظن فينبغي عليه المجهد
فانه يجيب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم يجد فلا يجد اما ان يجد من يحكي عن الحق ولا فان وجد بعين يقين وان لم يجد ما
ان يجد من يحكي عن الميت ولا فان وجد وجب له اخذ بقوله وان لم يجد وجب له اخذ من كتب المجهدين الماضين ونقل مثل ذلك
عن الشيخ علي بن هلال ربه ايقن وانت بعد الاطاعة بما حققناه هنا وفي تقليدنا لا علم وعينه تعرف حقيقة الحال وان العباد
متابعين ما يظن ان حكم الله وان احد من الامور المتساوية منتهى الى ما هو حكم الله والى ما يحصل به الظن بما يفيد الظن
بان حكم الله والرواية عن المجهدين والفهم عن كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل ففي كل رتبة من المراتب مكلف بالظن بحكم الله
مختصا وفي واحد المحملات المتساوية ثمة بعض المتأخرين فصل تفصيلا لغيره وقال يجوز تقليد من علم من حاله انه لا يفتي
بمنطوق الادلة ومداولاها الصريح والظاهر الواضح دون الافراد المختصة للعموم واللوازم الغير البينة للزوم والعموم
كالصدوقين ومن شابههما من الهنداء حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يجهل باللوازم والافراد المختصة حيا كان او ميتا
وهذا في غاية الشكاف والغرابة اذ جعل الاحكام والقوانين التي يحتاج اليها الرعية انما يستنبط من القسمين الاخيرين في غاية
احسان الناس الى المجهدين انما هو في ذلك وعرضه ما ينبغي عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين كما شهد
عظمهم بخلاف الاختلاف الحاصل في القسمين الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان عدم الاعتماد على الاخيرين ان كان
الاختلاف ناشئا عن عدم اصابته الحق فالاختلاف في العمل والاجراء ايضا منه على اختلافهم في ترجيح النامور بها بينة فانما يرجع
انما يصدر من ابي المجهدين وفكره وكلفه فيه غير عزمه مع ان الفرق بين الظواهر والتصور غير انها انهم من الامور الاجتهادية
فربما ظهر عند بعضهم هو خفي عند اخر وبالعكس الى غير ذلك من الفساد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من نام الله
تنبيه اختلفوا في جواز نقل العصر عن المجهدين ذهب اكثر من الى جوازه ومنعه المخاطلة والاولا ظهوره في تاريخ عد
الجواز على القول بعدم جواز تقليد الميت ويكره على القائلين بجواز تقليد الميت انهم على هذا انه يجب ان يخرج العصر من القواعد
عن الموتى ايضا ولا يخفى ضعف الفرع وسنعرف وجهه لنا انه لا دليل على الاستحالة وما يستدل به من قوله لا يزال طائفة
من اهل الحق على الحق في ارض الله وبطلان الدجال لا دلالة له في حق المقتضى لضعف استلزام كون طائفة على الحق على وجود المجهدين
يكفي فيه كونها على الحق ولو بالاثبات بما اقتضاه التكليف على حسب الواسع والطائفة وكل لا بدك عليه ما ثبت عندنا ان
لله في كل عصر مجتهدين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك منقوض بعدم الوصول الى الامام الذي هو الحق الواضح واليقين
هذا المطلب ان لم يعلم من التوامير الاية والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرائع التمهيدية
الى كل احد من العالمين في كل عصر مصحح لم يشك عنهم واحد بل كان يكفي بالبلوغ الى الغلب فيما جرى العادة ببلوغه
اياهم بل يكفي بالبلوغ في الجملة كما هو حاله في حاله انما من العلوم انه لم يصل كل طريقه الاسلام الى جميع اطراف
العالم في عصره بل ولا الى جميع احاد المكلفين في الامصار العربية منه وكان الحال في الاثر بعد بل الامر منهم اظهر لجمع
لعدم اقتدار عليهم على الاقل من الكافي ايضا وكان لم يجد العادة باخذ الحاضر عنده وعندهم جميع ما بلغوه على ما

منبأه

الشامد
الاعضا

عليه في نفس الامر بل كانوا يكفون عنهم بما يفهمونه ويفهمونهم على ذلك كما اشترط اليه من استقام في مباحث خبر الواحد من ان
 الى المجهد الحق على القول بما هو مع الامكان وعلى قدر ما جرى العادة بوصول حكمه الى المتكلمين على هذا على القول بحج
 ثقله المبين فيما لا يتكلم المكلف على التواضع عن الموقن انهم ولا على ذلك مفادهم من كتبهم ولا يجدون من الكتب شيئا
 فائدة في تجوز ثقله الموقن للفرار عن الاشكال المذكور انهم ففرضوا الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العقل والعدل
 المشاهدة بالعباد هو العمل على ما هو علم الله من الله سواء كان باليقين المصطلح او باعتماد المكلف ثم بالظن من باب اليقين
 هو المحجة من المجهد الحق ان اشترطناه او بالزواجر عن اليقين ان قلنا انهم ما يحصل به الظن من ثقله العوام وفي كل ذلك اما
 باليقين او من جهة كونه احد الظنون واقما لزوم العمل بالاحكام فلم يفرق بين ما يحصل به كونه حقيقيا في محله فانه لا دليل على وجوبه
 ولا شرعا عند المتكلمين حيث يبدون الاجتهاد في المسئلة من جهة كونهما كل منهما ولا عند المجهدين في الظاهر في المسئلة لاجل ان
 العوام وامرهم بالمتكلمين به نفوسهم لا يتناهى بل يكلفهم ولا يتركوا مجموع الحملات التي يقطعون ويظنون ان التكليف ليس
 عنها والحاصل ان شرط العمل بقول المتكلمين والامام والمجهد الحق والربانية الموقن وعن كتبهم في كل عصر ليس الا باليقين الى
 المتكلمين ولا يجب على الله تعالى الكمال عن ذلك ولو كان واجبا امكن لكل من ذلك والناس الى اطل كاعرف والمقدم مثله فاشترط
 ح في بيان تكليف الغير بالمتكلمين وقد عرفنا ان الاحكام غير واجبة على من يفتنى صل البراءة في اليقين وفي لزوم الاتيان
 بالمتكلمين والمنكر ومن ذلك انهم الجواب عما يأتون انهم لم يفرقوا بين ثقله المبين فيلزم العسر والحرج ان يكون كلامهم
 لزمهم الواجب الكفائي فيعطل الاحكام لا فانقول مع ان الاشكال يدور على القول بجوازهم ايضا من جهة يعطل القضاء لا
 مخصن بالمجهدين عندهم ومنفوض بالصانع الواجبات الكفائية غالبا ان الوجوب الكفائي اما سلم مع الامكان والقول
 بان انعدام المجهدين في جميع الاوقات من جهة تفصيل المكلفين ثم مع انه فرض طيفه من المكلفين فانعدم المجهدين فلا يخفى الطيف
 الثانية لاسكانه تفصيل الاجتهاد من دون الاسناد والكلام فيه هو الكلام في عينه امام الله بسبب خبره عن غير
 الاولى وان كان يمكن دفع ذلك بانه علة عدم قابلية الطبقة الثانية وعدم ظهورهم بظهوره ومعرفة امامهم انه اذا ظهر
 يقتضونه من جهة سوء سببهم في اختيارهم صوابا لعدظوره في الطبقة الثانية انهم بخلاف المجهدين ومن ذلك
 بطلان الجواب عما يأتون ان ثقله الاموات لو كان جازا لم يخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي لان المسلم من وجوبه الكفائي انما
 هو في الجملة وهو وفاء بوث لا يحتاج مع انه يمكن منع الملازمة ايضا اذ العادة فاضنه بعدم كفاية ثقله الاموات
 في جميع ملابحي اليقين فانما كل عصر يتما في الفرع المجددة والاحكام الحادثة وخصوصا من جهة ان حصول الاجتهاد
 امره راجح وليس بدفع عدم الاحتياج في ان من الاول ان لا يستلزم وجوبه لندارك الحاجج المنفعة والتعاقب
 بوجبه يعطل عند زوال الواقعة فالحكمة الالهية تقتضي تحصيله قبل زوال الواقعة هذا كله مع ان القضاء يحتاج الى
 المجهدين الحق عندهم فلا يكفي جواز ثقله المبين في الاحكام مطلقا **خامس** في التعارض والتعاقد
 الترجيح **سادس** في تعارض الدلائل عبارة عن تناقض مدلولها وهو لا يكون في قطعيتين لاسكانه اجبا
 التقضين وما ذكرنا في مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع على طرفي التقضين فهو ليس على حكم واحد بل انما هو
 الحكمية المختلفة لبيان اختصاص الاوقات مثل ما لو انعقد الاجماع على ما هو مقتضى التقضية مرة وعلى ما هو الحق
 اخرى وجبته ذلك ايضا يرجع الى العدة لان ذلك انما يتصور بالتشبه الى الشخصين اطلع احدهما على احد الاجماع
 والاخر على الاخر والتشبه الى الشخص الواحد لا يتصور في الاجماع وكان الخبران القطعيان كل واحد لا يكون
 في قطعيتين وظن لا ينفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين وهو قد يحصل بين المشاهدين

اليقين

اليقين

بنيوية

والنفاذ

٢٣١
المطلبين في الجدل
بين العموم والخصوص

وقد يحصل بين العموم والخصوص من وجوبه وقد يحصل في غير ذلك فالواثق العمل بهما من وجوبه أولى من إسقاط أحدهما
بالكلية ومرادهم من الأولوية التعيين كما في قوله نعم وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض وهو صريح العلامة في
بأن يحصل الجمع بين الدليلين فالجواب على العام على الخاص في العام والمطلبين ويجعل كل من المناقضين على
أفراد موضوع الحكم وأما الأعم والأخص من وجوبه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالأخر للزوم التناقض اللهم إلا أن يرجع
أحدهما إلى بعض أفراد العام ويبقى الآخر على عمومهما كاستشهاد به وإن لم يكن ذلك فلا بد من الرجوع إلى المرجحان
وأما بين الأمرين فيمكن الجمع بحال الأمر على الرخصة والتخييل على المرجح فيحصل الكراهة ولا يلتفتون في هذا
المقام إلى ملاحظة التراجع والقوة والضعف كما أشرفنا إليه في بحث تخصيص العام بمفهومه والخالفه وقال في تمهيد
القواعد في مقام التعليل لهذا الحكم لأن الأصل في كل واحد منهما الأعمال فيجمع بينهما بما يمكن لاستحالة التزجج
غير مرجح ولم يخف معنى قوله لا مستحالة التزجج من غير مرجح إذ المفروض عدم ملاحظة المرجح ولا فقد يوجد المرجح
لأحدهما وتوجهه أن يبقى أن مراده إذا أمكن العمل بكل منهما ولو كان بإرجاع التوجيه إلى كليهما فمع ذلك لو عمل أحدهما
وترك الآخر فبلا مرجح بل مرجح أن المفروض أن موضوع الحكم متغير في الدليلين فلا ملاحظة المرجح بينهما
لأن كل واحد من الدليلين يحتمل دليل على حكم شئ آخر فضعف أحدهما بالتشبيه إلى الآخر لا يصير منشاء ترك مدلوله
وذلك كما لو فرضنا أن واحد من المسائل الفقهية ثبت بنص الكتاب أخرى مباينة لها يجوز واحد بعد ملاحظة الفرق
الخارجة للفظ عن انظام بصير موضوع الدليلين بخلافه فالعمل على أحدهما دون الآخر ترجح بلا مرجح أو كل منهما فام
على طبقته وتكلف التكلف في كل مسألة العمل بمقتضى ما يدل عليه دليلها فالعمل بأحدهما دون الآخر ترجح بلا مرجح
هذا ولكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم من الجمع فإن كان مرادهم وجوب التفحص والتفتيش عن الطرفين والأشكال
اللفظية والحالية والتعارفية وتحصيل ما ظهر للجهل هذه فريضة على إرادة خلاف الظن من كل الدليلين كما في صلوة
العشاء تأما أوجبالا كما مر من أحدهما كما في العام والخاص المطلبين كما أشرفنا في موضعنا وكما في العام والخاص
وجبر كما إذا قام فريضة على إرادة بعض الأفراد في أحدهما دون الآخر وهكذا فلا بد من إيجاب الأمر كما ذكره ولكن ينبغي
التأمل في الفريضة أنه إذا قامت على معنى خلاف الظن في الدليل الأقوى لم يوجب تقديم الأضعف على الأقوى بل
لا بد أن يكون تلك الفريضة فريضة بحيث يغلب فريضة على ظهور الدليل الأقوى حتى لا يلزم ترجيح الأضعف على الأقوى
مثلا إذا وقع التعارض بين خبر الواحد وقطع الكتاب لكن كان هناك خبر آخر معمول به عند المعظم أن المراد بظاهر
الكتاب هو خلاف ظاهره فيعمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم الأضعف على الأقوى مثلا إذا ورد خبر في
جواز التكلم والفرائض عند سماع صوت فادى القرآن فهو معارض لقوله نعم فادى القرآن فاستعملوا وانصتوا
فمن يقول أن صححة إرادة المفسر لا ينبغي بقوله نعم يعني في القرآن خلف الإمام فريضة لإرادة خلاف الظاهر من الآية
فجمع بين العمل بالرواية الأولى وقطع القرآن بحجة على الفرائض خلف الإمام فيجوز التكلم والقراءة في غير خلف
الإمام عند قراءة القرآن وإن كان مرادهم كما هو ظاهر كلامهم أن محض الجمع بين الدليلين يكفى لإخراج أحدهما أو
كليهما عن الظن وإن لم يبق المجهول فريضة فوجب ظهور المعنى بخلاف الظن لا بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال
فلا دليل عليه ولا برهان يرشد إليه بل ربما يوجب حجج الدليل الشرعي أساوا الأخذ بما لم يصدد من الشارع أصلا
فلا دليل على إرجاع كل من المناقضين إلى بعض الأفراد لبعض المناشآت المخبرية والاستصحابات كما فعلوه في
حل الولد في الأحاديث الدالة على حضنة الأب على الذكر والأتم على الأنثى إلا أن يكون الشهرة فريضة على

كان هناك دليل يدل عليه حتى علمنا كما في صلوة العاكر وان كان بناؤهم في ذلك على محض الجمع بين الدليلين فلا
وجعله بل خلاف الاستفاد من الاخبار فانهم لم كانوا اذا سئل عن اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحان من
الافقه والاعدل وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع مما امكن حتى بالمعنى المذكور بل ينظم من كثير من الاخبار انهم كانوا
يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف متاوانه يعني لنا ولهم وربما يجيبون عن شك
الاختلاف الوارد في اخبارهم واخبار اباؤهم باخبار واحد ما لم ينكر والاختلاف ولم يرد بهم بالجمع بينها ولو
بالثاويلات البعده واما الشيخ فباقي عليه من المناويل فهو ليس بنا بالجمع بين الدليلين فالبايل هو بل لا يخط
المرجحان ولا يقدم الراجح ثم يذكر الخالف باولها لا ينافي الراجح لما ذكره في ذلك الهندية من ان بعض الشيعه
عن المذهب بسبب حصول التناقض في اخبار الائمة وادب ذلك رفع التناقض ببدء الاحتمال الغير المتناهي في
ان هذا الحديث اذا كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك وكان عليه فربما حاله او
مقالته ذهبت لمحدث لكن هذا لا يصحح شرعية ولا يجوز التمسك به بحض الاحتمال اذا لم يخرجنا هو القطع
التم والنطق القائم مقامه واما مجرد الاحتمال فكلما والحاصل انه لا ريبك شك في وجود التعارض بين الأدلة
الفقهية فما وجد فيها فربما من نفس التعارضين او من خبر معتبر واجماع بسط او مركب وتوحد ذلك نوجب انقضاء
معنى يمكن معها العمل بكتبتها على الوجه الصحيح المدلول عليه بالدلالة الحقيقية والمجازية المعنوية الظاهرة
وجود الضمنية الظاهرة والعلاقة الواضحة بحيث لم يوجب طرح الاقوى واخرجه عن الظن بسبب الضعف فلا
شك ولا ريب في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما ما لم يبق عليه حجة ولا فريضة فوجب حمل
اللفظ عليه عرفا ولغة فلا حجة فيه سيما اذا خرج عن ظاهر الاقوى الى الاضعف ولكن لا مانع من ابداء
الاحتمال في مقام رفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي فان كان
مرادهم من قولهم الجمع مما امكن اولى من طرح احد المذكورين فنعلم الوفاق وان اردوا ولو شبه في غير ذلك
وجوب تعاطي المناويل في احد الدليلين واخرجه عن الظن وكلها بما يحض الجمع بينهما فلا دليل عليه ومن جميع ذلك
ظهر ان محض كون احد الامارين عامما مطلقا والاخرى خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص وان كان العام اقوى
الاعتضاد ان ذلك لم يرد في الفقهاء كثيرا بطرحون النص لمخالفته للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن
تلك المواضع رد روايته سيف بن عميرة التخصيص الموثقة الدالة على جواز التمتع بالمرأة بدون اذنها باقتضا
مناقضة للاصل وهو مخبر النص في مال الغير فيحتاج التخصيص الى فريضة فريضة فكسر سورة العام كما في المثال
الدفع منه ونداسندل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان دالة اللفظ على جزء مفهومه دالة
نابعة للدلالة على كل مفهومه ودلالة على كل مفهومه اصلية فاذا علمنا بكل واحد منها من جبر دون اخر فقد
تركنا العمل بالدلالة النابعة فاذا علمنا باحدهما وتركنا العمل بالآخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية
شك في ان الاول اولى واعترضه العلامة في النهاية على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من جبر عمل
بالدلالة النابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الآخر على الدلالة الاصلية والنابعة في احد الدليلين
وابطالهما في الآخر ولا شك في اولية العمل باصل وتابع على العمل بالنابعين وابطال الاصلين وتنظر فيه
بعضهم بان العمل بتابع واصل اما يكون راجعا على العمل بالنابعين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل
واحد وكان النابعان من دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه لفظا للفظ الآخر والثالث بالكلية ومن

اولى من التعليل انك وبكم ما في هذا النظر كما قد مناه ونهض في المعارضات العمل بالدليلين خرج من كلام
 القم راسا لاسحا لعل على حقيقتها وعدم فنيته معبته لذلك يجوز بحث يكون مقبولا عند اهل اللسان بجل
 ما لو عمل على حقيقتها فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة في ذلك الاخر لاصل البراءة واستحالة العمل عليهما معا على
 رد عليه وخصوصا مع ملاحظة ما ورد من القم من الخبير في العمل بهما ثم ان الشهيد الثاني قد بعد ذكر ما نقلنا
 في التعارض وزوم الجمع بين الدليلين هما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البيتين الفاتمين على
 رجلين بهما ثابتة على دار على السواء اوله يمكن بداهة عليها والتفت في فترات ذلك يصح بعد ملاحظة الترجيح
 في البيتين والتفتا وهما وفاد لهما وكيف كان فيمكن القبح في ذلك التفرع لا مكان اسناد التخصيص الى ترجيح
 بينة الداخل فيعطى كل منهما ما في يد ارجح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الاخر اذ دخول البدو ورجوعهم اتم
 من الخبير في الاعتبار كما هو في محله ويمكن اسناده الى التعارض والتساوط والتخالف فينصف بعد التفت
 فيجري مجرى ما لو ثبت بداهة عليها ولم يكن هناك بينة كما هو المثل ولكن يقع الاشكال هنا في وجه التخصيص والعل
 وجه ان البدوان كانت دالة على الملك كنهها انما تدل على الملك في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فخط البحث بقم
 جميع الموارد فالقيد المسلم فيها ثبت البدان عليها على السواء انما هو الملك في الجملة لكل منهما وهو مقتضى العمل
 المسلم على الصحة منضمما الى كونه على الملكية بحيث يرجح لاحدهما على الاخر فيحكم بالثبوت اذ هو مقتضى قوله في
 على وجه الصحة والحكم بالتسوية لرفع الحكم ولكن هذا لا يتم في الدليلين للتفتين اللذين هما حقيقة وجاز مطلب
 يحتاج الى فنيته من صحة لا راد خلافا لقم ثم قال بعد التفرع المذكور ولو كان بين الدليلين عموم وخصوص من
 وجه طلب الترجيح بينهما لا يترتب عليهم خصوص احدهما على عموم الاخر اولى من العكس وذكر جملة فروع غير مفضلة
 النافذة في البيت على المسجد الحرام فان قوله في صلوة في مسجد هذا بعد الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام
 ففضل عليها فيه على البيت بعينه قوله فيما عداه وقوله افضل صلوة المراد فيه الا المكتوبة فيفضل
 فعلها فيه على المسجد الحرام مسجد المدينة قال في ترجيح الثاني بان حكمه اخبار البيت عن المسجد هو البعد عن الرتبة
 الى اجباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجد في ما حكمه المسجد في الترتيب المقتضى لزيادة الفضيلة على ما عدا
 مع اشراك الكل في القصة وحصول الثواب بمحصل الصحة اولى من محصل الزيادة ويمكن رد هذا الى الاول بحوضه
 التعارض التي يجمع فيها بين الدليلين هما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعمو
 فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الرتبة الفريضة وهذا هو الاصح وقبته مع ذلك اعمال الدليلين
 وهو اولى من اطراح احدهما اقول الفرق بين المقامين ان في الاول ترجح الرتبة الدالة على فضل النافلة في البيت
 بطرح دالة الرتبة الاولى على اخبارها في المسجد ضمن عموم صلوة في مسجد وفي الثاني لم يطرح تلك الدالة لربط
 عمومها بام خارجي وحمل قوله في صلوة في مسجد على ارادة صلوة فريضة ولا امر خارجي هو عدم مزاجه الرتبة الفريضة
 فهو فريضة على ان راد منها صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار بابقاء احدهما من وجه على عموم وهو ما
 البيت بخصيص العام الاخر وهو صلوة في مسجد بالفريضة بام خارجي بالعام الاخر حتى يلزم المحذور فظهر بذلك
 امكان الجمع بين العامين من وجه في العمل في الجملة ولكن لا بد ان يكون الفريضة قائما بعينها كما اشترطنا سابقا والذي
 ذكرهنا ليس بذلك المعتمد الا ان عمل الاصحاب الشريفة بينهم صار فريضة من جهة هذا المحل وان ردت روايات معتبرة
 في اخبار النافذة في المسجد اتم وعملها الشهيد الثاني في بعض ما نقلناه ثم ذكر في التمهيد فروع اخرى للعلماء من

في

ثم قال فائدة اذا عارض ما يقتضي اجاب شي مع ما يقتضي غيره فانهما يتعارضان كما في الحصول وغيره حتى لا يعمل احدهما
 الا لمرجح لان المحرم يقتضي استحقاق العقاب على الفعل والموجب يقتضيه على الترك وجرم الامتداد جاحضه بنسبة المحرم لا
 بدفع المفاسد ولكن ذكر الامتداد ابن الحاجب فيتم انه ترجح الامر بالفعل على التعميم وفي معنى ما ذكرناه ما لو دار الامر
 ترك المسخ وفضل المنه عن ثم ذكره فروعا فقول ومرة في ذلك بظن ان مرادهم من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرناه من ان المراد
 العمل بما على مقتضى طرفة اصل اللسان في اخراج الكلام عن الظن لا مطلق الوجوب والناويل كيف ما اتفق بظن بطلان ما
 قد يتقبل ان الجمع ان يحمل الامر على الرخصة والتخييل على المرجحة اذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بل لا دليل على ان الجمع
 الى المرجحان واخبار احدهما وطرح الاخر بسبب الترجيح والعمل على احدهما لولم يحصل مرجح من باب الترجيح كما سيجي ومقتضى الا
 بالدليلين والجمع بينهما لا يصير موجبا للتاويل لا يثبت ان التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الامور بنسبة على
 المعنى المجازي المحتمل ان اتحاد المجاز فهو متعين والآفاق لا قربان لم يتفاوت فالتخييل وذلك لان المظنون ان اصل الامور
 من اتم وان حصل الاشكال في المراتح بسبب التناقض والتعارض لا تافول ولا انا تمنع الظن بكون الامارين من التمع
 حصول التناقض بل المظنون انما هو واحد ما سلمنا لكن لا تم انه لا بد ان يكون مدلول كل واحد منهما مراد الشارع ولو على
 سبيل المجاز اذ يحمل ان يكون احدهما مورد التخييل فيجب لغاؤها راسا فلا دليل على وجوب التاويل واستعمال كل منهما
 اذ لم يتم دليل عليه بل لا دليل على جواز ان اردنا الاستدلال به نعم لا يضابق عننا وبطل المرجح بما لا ينافي في التام كفضله
 التخييل من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال فاذا اردت المعنى الحقيقي لغو له الجمع مما يمكن اولى من
 الطرح فهو انه يجب التخييل والتخييل عن الظن في العلل ما حتى يظهر لك المعنى الصحيح والمراد الذي بشرط عدم اخراج الا
 عن ظاهر ما يتبين سايقا وحقيقته يرجع الى انه لا بد ان ياتى كل من الموضوع في الامارين واحدا ويختلفان في
 الظن منهما اصل هو ان في موضوعك في نظر الظاهر ثم العمل على مقتضاه فخذ هذا وعنه ما سواه مما يتعارفه الغافلون
 من الحقيقة ثم ان التعارض بين الامر والتخييل يكون بسببه ودعا على موضوع واحد فيحصل الاشياء في الحكم وقد يكون
 بسبب بناء الموضوع بين المأمور به والمفهوم عنه كاختلاف موطن السليمة بمعنى الكفار فبذلك الامر بين وجوب سلامهم والصلوة
 عليهم وحرمتها والصلوة عليهم جميعا والصلوة عليهم لكن يفصل المسلمين فيكون من باب تخصيص العام بالنسبة في
 في التمهيد بعد ذلك تعارض اصلين وقال انه يعمل بالارجح منها بالاعضاد وان فقدت في المسئلة وجهها وقوع ذلك
 جدا وذكر كثيرا منها فبها مسئلة تعارض الاستصحابين في الدابة التي وضعت على نجاسة رطبة ثم سقطت النجاسة
 ثوب شكت في جفان النجاسة واستوجب في التمهيد نجاسة الثوب لان استصحاب الرطوبة طار على طهارة الثوب فيه
 تامل وقد اشترنا في محج الآلة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتناهيين في الجمع فراجع **فان** في الدليلين
 عبارة عن ايراد اعتقاد مدلولها كما رتب مكانة ووقوع عقلا كالحصول البرزخية في زمن الصبف فتوازه بدل
 على المظهر لكونه في الصبف على عده واما شرعا فاختلافه في الاشهر لا يظهر مكانة ووقوعه خلا فالبعض العارض لينا
 انه لا يمنع ان يخبرنا بجلان منسا وبان في العدل وكشفه والصدق يحكمين متناهيين والعلم به ضروري في تعادل الامارين
 قد يكون في المسئلة كحديثين متساويين وكل احدهما على وجوب شي والآخر على حرمة وقد يكون في موضوعها كالامارين
 المختلفين في جيبين القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم والفضلة كالبدن البتتين المتساويين وايضا قد يكون
 التعادل في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني او بالعكس كالمثال الاول واحتمل المنكر بان لا يوافقا ولا ما رتب على
 الخطر والاباح فلا يجوز العمل بها معا لتساويهما ولا تركهما معا للزوم البعث فوضعها على الحكم ولا بواحد معين منها للزوم الترجيح

الفصل

بالمرج ولا واحد لا بعينه فانه في معنى باخر لتفعل ترجح الى الثالث فان لا باخر هو واحد معين منها وقتها انما يختار تركها
 ويرجع الى الاصل ولا محذور فلم يثبت في الخارج انحصار التكليف بينهما وان ثبت فاختار الرابع ونقول انه لا يستلزم الا باخر
 انما يستلزمها الواجبا لا محذور وهو مثل التجنب بين تقليد مجتهدين متساويين في العدل والعمل مع مخالفتها في الا باخر
 الخطر فاختار تقليد المراجع بمسبها احار باختيار تقليد المحاضر خطورا ثم المجهدين فاختار في العمل باي الامارين شاء
 بغير مقلد كذا واما التجنب حكم والفضل فالنهي الى الفاضل ولا يجوز تجنب المنداعين لما فانه مع قطع الخصومة
 لاختلاف الدراوي في جواز اختيار الفاضل ترجح احدهما في صورة اخرى في اخرى فلو كان الاقوى نعم لعدم المانع ثم
 انهم اختلفوا في صورة التعادل فالتزم المعروف من محققي اصحابنا التجنب وقيل بنا فطما والرجوع الى الاصل وقيل بالتقوى
 وسيجي تمام الكلام **فان** الترجيح في اللغة هو جعل الشيء باجرا وفي الاصطلاح هو اقرار الامارين بما
 تقوى به على معارضتها وهو المتناسب للعارض والتعادل للذين لم ينعلم في هذا الباب انهما صنفان للامارة
 لا فعلان للمجهدين وكذا الترجيح نعم بعمل الترجيح بمعنى اخر وهو تقديم المجهدا احد الامارين على الاخرى للعمل بما
 لم يكن ذلك الا في الامارين لعدم تصور التعارض في غيرهما كما مر فيحتاج الى مرجح للتقديم حذرا عن الحكم وذلك
 المرجح هو اقرار الامارة بما تقوى به على معارضتها هذا الاقرار الذي هو سبب الترجيح سمي في اصطلاح الفقهاء **الترجيح**
 فاعرف بعضهم بتقديم اماره على اخرى في العمل بمؤداهما فبالا للتعريف المذكور ان ليس في محله اذا التعريف الاول انما
 هو لغير الامارة الرجح والثاني لفعل المجهدين مع انه يمكن ان يقر مبدأ الاشتقاق بينهما ايتم مختلف كما اشترنا في لفظ
 الترجيح بلا مرجح في مجتبا الاحاد فان مبدأ الاشتقاق في فعل المجهدين هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في
 اللفظ المذكور وفي الترجيح الذي هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتغال على المنزلة والمصلحة كلفظ المرجح في اللفظ
 المذكور فلا معنى لرجح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق الهادي في شرحه والشارح الجواد في مشاخره
 في الاصطلاح نعم للاعارض عليه ولم يثبت في اصطلاح باطلا في الترجيح على فعل المجهدين بضر ولعل المناقشة انما هو
 من يمنع ذلك وجهات مصدر الفعل انب بفعل المجهدين الامارة والامر في ذلك سهل فاذا حصل الترجيح لاحد
 الامارين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجح وقيل ان الحكم ايضا اما التجنب او التوقف لان زيادة الظن لو كانت
 معتبرة في الامارات كانت معتبرة في الشهادات والثاني باطل فالقديم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان الثاني كليهما
 لان المدار في البينة على التعبد بخلاف الاجهاد ثم ان المرجحات تصور في كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام بذلك
 المرجحات في الاخبار ونحن ايضا نذكرها اوله ثم نشر الى حكم الباقي فتقول ان الترجيح بينها اما مرجحة السند و مرجحة المتن
 او مرجحة الاعضاد بالامور الخارجية واعلم ان مرادنا في هذا المقام في كون كل المذكورين مرجحا انما هو اذا قطع النظر
 عن غير المرجحات ففي مقام ذكر كل منهما لا ينبغي اشتراط عدم المرجحة مرجحة اخرى كما ينظر من العلل في انها مرجحة اشتر
 في كون علو الاسناد مرجحا ان لا يكون في سند الرواية الاخرى كثرة الروايات وتعدد ما في كل طبقة وان يشاروا في سائر
 الصفات فانه مما لا حاجة اليه ههنا اما الترجيح مرجحة السند فمن وجوه الاول كثرة الروايات في تعدد ما في كل
 طبقة ترجح ما رواه اكثر لقوة الظن لعارض الضنون الحاصل بعضها ببعض وهذا هو الذي قد انتهى الى التوازن واما
 البقن الثاني فله الوسايط وهو الذي يمتونه علو الاسناد فهو راجع على كثرة وسائطه لان نظرنا في احكام
 الكذب الشهور والغلط وغيرها في الاول اقل وهو واضح وعارضه العلل في التباين والتدور والغلط فيكون مرجحا
 من هذه الجهة وهذا انما يتم فيما لم يعلم اذ ان كل من الوسايط للاخر وكانا الفاضل بين المروي له والامام المروي عنه

قد سبقت طول عمر هذه الوسائط بحيث يتوحيها وأما بما علم فيه الحال وإدراك كل منها لمن فوفيه وشاع روايته عنه
فلا وجه له الثالث رجحان راوي أحدهما على الآخر من حيث الصفات الموجبة لرجحان الظن مثل العفة والعدالة
والضبط والفظنة والورع ولا يخفى وجه الترجيح لأن العفة بموجب معرفة أسباب الحكم وموارد وروده ومناصب حال
الروى وكيفية الوقاية وذكر حال التمتع بما يفتاوت به فهم الخاطبة المعنى المحدث وكان سائر الصفات المذكورة بموجب
الظن بالصدق وعدم العفلة فيحصل الفرق بين العالم والأعلم والورع والادرع والصابط والاضبط وهكذا ليس ذلك
من قبيل المجتهدين إلا إذا جعلناهما من باب الأمانة للمفكر كما رأينا المجتهدين وقد عرفت الأشكال فنبيندج في ذلك نقا
مراتب العدل لتبسيط كونه الواحد والاثني والأكثر بما هو الآخر مثل كون أحدهما راويين مباشرين للعضد دون الآخر كما بقدر
روايته في دفعات التبرع ثم تزج بمهمونه وهو محل وكان هو السعير بينهما على رواية ابن عباس بأنه تكلم وهو محقق وكان
كون أحدهما مشاهير للآخرين دون الآخر وظن كون أحدهما من باب الأمانة والآخر بعيدا وهكذا ويندرج في الترجيح باعتبار
التقدم ما كان أحدهما راويين عنهما شبهة لاسم دون الآخر وأما الترجيح من جهة المنه فبما يقض من وجوه الأول تقدم
المرى باللفظ على المرى بالمعنى ونسوة الشيخ بينهما إذا كان راوي المعنى معرفة بالضبط والمعرفة ضعيفة هذه
المعرفة شرط جواز ذلك لا شرط المساواة ولا ريب أن الأول بعد من الزلل لمع الثاني تقدم الفرق من الشيخ على الفرق
عليه الثالث تقدم المناكدة لا لأنه على غيره سواء كان من جهة تقدم مواضع الدلالة في أحدهما دون الآخر أو من
جهة أخرى مثل تأكيد الحكم بالضم والتعليل كما في بعض أخبار الفقه فصرح أن لم يغفل فقد والله خالفه رسول الله
ومثل ما كان أحدهما معكلا دون الآخر ويكون دلالته أحدهما بعنوان المحقق والآخر بعنوان المجاز وأحدهما بعنوان
المجاز الآخر لا بعنوان الأبعد وأحدهما بعنوان المنظور والآخر بالمتفهم وأحدهما بالعموم والآخر بالمخصوص ولا ريب
عليك أن المراد من ترجيح الخاص على العام هنا تقدم الخاص على العام المسكول من مدلول العام فيكون بينهما تناقض
ولا يمكن الجمع فحتاج إلى الترجيح ولا ريب أن الخاص أرجح من العام للنصوص والظهور فهذا لا ينافي في قولهم بأن في بعض
جمعابين الدليلين وإن الجمع مقدم على الترجيح فاذا لو خط مجموع مدلول العام مع الخاص فيكون الجمع بينهما وبذلك
يندرج الكلام فيه تحت فاعله تقدم الجمع على الترجيح وإذا لو خط أن في الجمع لا بد من ترجيح الخاص على العام المسكول
له من العام ويخصر له من إبقاء الخاص على حاله واسقاط ما يساويه من العام وإبقاء العام المسكول له من العام واستقاط
الخاص فيندرج تحت فاعله المعارض والرجحان مثل ما كان أحدهما عامتا مختصا والآخر غير مختص وكان المختص
أحدهما أقل وفي الآخر أكثر الأربع الفضاة فيقدم الفصيح على الركيب وتبا عنبه لا فضيحة بضم ووجهها أنهم أضع
الناس فالأضع أشبه بكلامهم ويورث الظن بالصدق والتعسف في ذلك أن لفصاحة إذا كانت مما يسبق
صدورها عن غيرهم مثلهم كعبارة الشيخ البلاغة والتجفة التجاذبه وبعض كلماتهم الآخر من الخلق لا دعيه فلا ريب
من الرجحان بل من أوفها والآفاق الذي يظهر من تتبع الأخبار وما في مسائل الفروع أنهم لم يكونوا معنيين بترك
الفصاحة ولم يفتاوت كلما منهم فضل فتاوت مع الرعية بحيث يمكن التميز بذلك وحصول الرجحان والظن معه
الخامس أن يكون دلالته أحدهما على المراد محتاجا إلى توسط واسطة دون الآخر فالثاني مقدم على الأول وأما
الترجيح بالأعضاء ذات الخارجية فمن وجوه الأول أعضاء أحدهما بدليل آخر لا ريب في قوة الظن في جانب العضد
وكان إذا كان أحد المعاضد أقوى من الآخر إذا اعتد كل منهما بدليل الثاني أعضاء أحدهما بعل الشبهة الثانية
لغيرهم بزمان الأثرة وتمكنهم من معرفة حال الأجواز زيد من المناخرين ويغيب الأشكال بما لو كان أحدهما

موافقا للقدماء والآخر موافقا للمشاخرين ونحو ذلك المشهور ان فان تقدم القدماء وفريقهم وتكلمهم من الفرق
والامارات يورث الظن باصابتهم وكون المشاخرين اكثر فخصا وادق نظرا مع معرفتهم بسبب القدماء وفريقهم
وحججهم مع ذلك قولهم يورث الظن باصابتهم ولكل وجه وبها وثالمقامات ولا بد للجهل من الناقص في كل مقام
فوتما كان اجتماع القدماء على حديث لاجل شدة الثقة الباعثة على اخفاء الحق لا قضاء سالف الزمان ذلك
ولما ظهر الحال بعد بالتدريج للمشاخرين فذهبوا الى خلافه وتبين ان اجتماعهم لاجل فزينة خفية على المشاخرين
من الناقص والتقصير من ذلك والحاصل ان المداد على حصول الظن وهو تابع للمقامات والشهرة كالاجماع ينقسم الى
والظن بالاطلاع عليها او بالتقليد وبما يعارض النقلان كما وقع في مسئلة عدد الرضعات بالنسبة الى عشرة
والخمس عشرة رجا جمع بينهما بان اشهر الاول بين القدماء والثاني بين المشاخرين الثالث موافقة الاصل
مخالفة رتب للموافق المقر والخالف للناقل بعضهم رجح المقر لانه موجب لكل كلام التمس على الناسب لانا
دون التاكيد فان العمل على المقر موجب لتقدم الناقل عليه يعني ان التمس حكم ولا بالناقل وفائدة رفع حكم الا
ثم قال بالمقر برفع حكم الناقل بخل في محله ولو عمل بالناقل لزم الحكم بما خاره عن المقر فيكون وقوع المقر قبله
بلا فائدة لاستفادته مفاده من العقل فيكون ناسبا وانت حين تضعف هذا الاستدلال لان الاحكام المو
للاصل ما فوز جدا لاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبة وبعضهم رجح الناقل لانه يستفاد منه
ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقر فيحمل كلام التمس على الناسب وفي بان العمل به يقتضي تقليل الشيخ لانه انما
يزيل حكم العقل بخلاف المقر فان زيل حكم العقل بعد ما زال هو حكم العقل ويضعف الاول بان ذلك اذا
تقدم المقر وان قدرناه مشاخرنا فليس كذلك والثاني بان مع ان معارض بان ذلك نسخ للاقوى بالاضعف لان
المنسوخ هو العقل والمقر معا انما يتم ان لو قلنا بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ وليس كذلك والتجسوس ان
علم فيه التاريخ من كلام الرسول فلا اشكال في تقدم المشاخر ناظرا كان او مقرا وفي الجمول التاريخ لا بد من
الوقوف هذا اذا علم بصدورهما معا عن واما مع عدم العلم بالصدور فالكل من فيه كالوكا في اخبار الائمة
فان مع فرض عدم الشيخ في كلامهم لا ينبغي احتمال الخطاء في احدهما او الثقة فواء كانا قطعيتين عنهم او ظنيتين
فالاقوى بتقدم المقر لكونه معاصدا بديل اخر وهو العقل فيكون رجح في النظر سواء علم التاريخ في كلامهم او
لم يعلم وكيف كان فالاقوى ترجيح المقر في الادلة التي يابدينها اليوم والعمل على ذلك التراجع مخالفة العامة في
المخالفة على الموافق لاحتمال الثقة فيه وفداشهر اليه في روايات كثيرة وذلك اما بموافقة الرواية بجميعهم والله
يعاصرون الامام المرتضى عن ابي جعفر عن ذلك الراوي في انهم يختلفون في المسائل جدا وكان الثقة مختلفين على خطه
مذاهبيهم فلا بد من ملاحظة حال الراوي المرتضى عنه فقد نقل عن نوابج العامة ان مدار اهل الكوفة في عصر
الصادق كان على فتاوى ابي جعفر وسفيان الثوري رجل اخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل مدينة
على فتاوى مالك ورجل اخر واهل مصر على فتاوى الليث بن سعد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن مبارك
وهكذا كانوا مختلفين باختلاف فتاى الى ان استقر مذاهبيهم في الاربعين سنة خمس وستين وثلاث مائة فلا
من الناقص في الحال على الثقة والرجوع الى ذلك لا نفس الرواية على ذلك وفيه خارجة او مناسبة حال الراوي
والمرتضى عنه وعين ذلك لا العمل بغير موافقة بعضهم على ان يكون ولا بعد كفاية بغير الاحتمال اذا لم
يتحقق الاحتمال في الخبر اصله ان المرجحات الاجتهادية وما يوجب الظن بالصحة كثيرة في سند راج اكثرها فيها

حكم

الآخر

ذكرناه وقد مر الاشارة الى بعضها في مباحث الاخبار وعلى المجهول ان يخرج بدينه ما يورثه الظن وان يكون بصيرا في
امر ولا يكفى بلا حجة رجال السند في صحيح الخبر فقد مر على ما ليس ينبغي السند بحسب اصطلاح المناظر كما اشارنا الى
الاحاديث في مباحث الاخبار فان ههنا مرجحات كثيرة لم يذكرها العلماء مع ان في ملا حظرة سند الاخبار اربعة اشكال لا يبد
ان يتبين له لثلاثا بآداب التحقيق والتضعيف وقد ذكر العلامة المجلسي كلاما في رعيته لا يأس بالبراه لكثرة قوا
فانه قال في الحديث الخامس والثلاثين الذي رواه الكليني عن محمد بن معجل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير
حقيق ويبن ان محمد بن معجل هذا هو البند في النشأ بوزان جهالة لا يصدق في محض الحديث لوجوه الاول
ان رواية الكليني عنه في كثير الاخبار التي اوردناها في الكافي واعتمادها عليه يدل على ثقته وعدالة وفصله وفيه
الثاني ان الفضل بن معجل بالكليني واشهره بين الحديثين لم يكن الكليني يحتاج الى واسطة فوثقه بدينه وبدين
لذا الكافي في كثير من الاخبار الثالث اننا نعلم ان هذا الخبر مأخوذ من كتاب ابن ابي عمير وكتب ابن ابي عمير كتابه
عند الحديث من اصول الاربعين عندنا بل كانت الاصول المعينة الاربعين عندهم اظهر من التمسك في ربيعة التماسكا
انما لا يحتاج الى سند لهذه الاصول الاربعين واذا اردنا سندنا فليس الا للثمن والبرك والافتداء بسنة السلف
ويقال بما لا يذكر سند فيه ضعف جهالة لذلك فكذلك هؤلاء الاكابر من المؤمنين لذلك كانوا يكفون بذلك
واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه ضعف ومجهول وهذا باب واسع شافع ان يثبتنا بظهره لك حجة كثيرة
الاخبار التي وصفها القوم بالضعف والاسا على ذلك شواهد كثيرة لا ينظم على غيرنا الا بما رثه الاخبار في
سيره فنداء علمائنا الاخبار ولندكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من لم يسلك مسالك المنعطف المعاني
الاول انك ترى الكليني في ذكر سند متصل الى ابن محبوب الى ابن ابي عمير الى غيره من اصحاب الكتب المشهورة
ثم يثبت بان محبوب بن شاذان وبنك ما تقدم من السند وليس لك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتبه بآداب السند
واحدة فقط من روايته في الحديث ان الخبر من السند انك ترى الكليني والشيخ وغيرهما يوردون خبرا بعد
موضعين ويذكر سند الى صاحب الكتاب ثم يوردون هذا الخبر بعينه في موضع اخر بسند اخر الى صاحب
او يضم سندنا واسانيد غيره البه وتروهم لم اسانيد صاحب خبره في موضع ثم يكفون بذلك سند ضعيف
موضع اخر لم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بآداب ذلك الاسانيد لا شهادته الكتب عندهم الثالث انك ترى
الصدوق في موضع مع كونه متأخرا عن الكليني اخذ الاخبار في لفظة عن الاصول المعتمدة والكثير يذكر الاسانيد في
الغريب في ذكر لكل كتاب اسانيد صحيح ومعتبر ولو كان ذكر الخبر مع سند لا يكفي بسند واحد اختصارا ولذا
الفقيه منقضا للصالح اكثر من سائر الكتب العجيب من فخره كيف لم يفت اثره لكن في الفائدة وقلة حجم الكتاب فظهر
انهم كانوا يخذون الاخبار من الكتب كانت الكتب عندهم معروفة مشهورة منوارة الرابع انك ترى الشيخ اذا نظر
في الجمع بين الاخبار الى الفتح في سند لا يفتح في من هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يفتح اما في صاحب
او من بعده من الرواة كعلي بن حديد او اخر ابيهم مع انه في الرجال ضعف جماعة ممن يعقون في اوائل الاسانيد الخامس انك
ترى جماعة من القدماء والمنوطة يصفون خبرا بالصحة مع اشماله على جماعة لم يوثقوا ثقلا المناظر عن ذلك والعرض
عليهم كاحمد بن محمد بن ابيد واحمد بن محمد بن محيى لقطار وحسين بن الحسن بن ابيان واخرهم ليس لك الا لما ذكرنا التاكيد
ان الشيخ ع فعل مثل ما فعل الصدوق لكن لم يترك الاسانيد طرا في كثير فاشبه الامر على المناظر لان الشيخ عمل ذلك
كما في الغريب في ذكره فاعلم الحديث في الرواة من الامامية وكثير من طرقتهم وهم ذكر قليل من ذلك في حتم كتاب الهندية

الاستبصار فاذا اورد رواية ظهر على المتبع المارس انه اخذه من شيء من تلك الاصول المعينة وكان الشيخ في
 الفهرست اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند الكتاب الى الامام ثم وان اكنى الشيخ عند ايراد الخبر بسند
 فيه ضعف السابغ ان الشيخ ذكره في الفهرست عند خبر محمد بن ابي القاسم ما هذا لفظه له نحو ثمانية
 مصنف اخرين بجميع كبره وروايته جاعه من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان وابو عبد الله
 الحسين بن عبد الله الفضاري ابو الحسين بن جعفر بن الحسن مسكة القمي ابو زرارة محمد بن سليمان الخزازي كلهم عنه
 انتهى فظهر ان الشيخ رحمه الله روى جميع مرقات الصدوق في تواتر الله من جميعها بذلك الاسناد الصحيح فكلما
 روى الشيخ خبرا من بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته بسند صحيح فنسبته الى هذا الاصل صحيح وان لم
 يذكر في الفهرست سند صحيح اليه وهذا ايضا باب غامض يفيق ينفع في الاخبار التي لم يصل اليها من قولنا
 الصدوق فاذا احطت خبرا بما ذكرنا لك من غوامض اسرار الاخبار وان كان ما ذكرنا اكثر مما اوردنا واصغيت اليه
 لجمع اليقين وسبب تعسفان المتعسفين وناوكلات المتكلمين لا اظنك فواب حفيظة هذا الباب لا تخاف
 بعد ذلك الى تخلفات الاخبار بين في صحيح الاخبار والله الموفق للخير والصواب انتهى كلامه على الله فاما ثم اعلم
 ان ههنا روايات كثيرة وردت عن ثمانية في علاج التعارض بين الاخبار وروى جميعها بذهب على اثنين وبغيرها بعين
 على ما وصل اليها وهي مختلفة في نفسها فحق كثر منها حكم ينفذهم ما وافق كتاب الله وفي بعضها ارسنه بنبيه ايضا
 بل وكثير منها ان ما يخالف كتاب الله باطل وزخرف وفي كثير منها الامر بترك ما وافق العامة والله باطل وفي بعضها
 العرض على كتاب الله ثم على احاديث العامة وفي طائفة منها الخبر بترك ما دون ملاحظة المرجح وفي بعضها الا
 بالا رجاء والتوقف ولا حتى يلقى من اجتهاده في سعة حتى يلقى في بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكليني
 عن عبيد بن حنظلة قال سئلت ابا عبد الله عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فقالا الى السطحا
 او الى القضاء اجل ذلك الى ان قال فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر الى
 حالنا وحرماننا الى ان قال فان كان كل رجل اخار رجلا من اصحابنا فضربنا ان يكونا ناظرين في حقهما واختلفا
 فيما حكاهما كلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافهما واصدتهما في الحديث واورعهما ولا
 يلبثت الى ما حكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال
 فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عتافي ذلك الذي حكم به الجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمتا ويترك
 الثاني الذي ليس بشهر عند اصحابك فان الجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشك فيبذع امر
 بين عيبه فيجذب امر مشكل الى الله قال رسول الله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك
 الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران
 مشهورين وقد رويهما الثقات عنكم قال ينظر فيما وافق حكم حكم الكتاب السنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك
 خالف حكم حكم الكتاب السنة وافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عفا حكمه من الكتاب
 والسنة وجدنا احدا من خبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهما بما في الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة فقبل الشرا
 فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكمهم وفضائلهم فيترك ويؤخذ
 بالآخر فان وافق حكمهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجع حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات
 من الافهام في الهلكات وروى ابن جمهور في غوالي اللثالي عن العلامة مرفوعا الى زائدة قال سئلت الباقر

في بعض ما علم العرف على الكتاب

قلت جعلت ذلك باق عنكم الخبران والحدوثان المتعارضان فبما هما أخذ فقال ثم بازارة خذ بما اشتهر من اخبار
 ودع اذا التناور فقلت يستمدى اتهما مشهوران من شأن ما ثوران عنكم فقال ثم خذ بما يقول عدلها عندك
 واثبتها في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فانكر
 خذ بما خالفهم فان الحق فيها خالفهم فقلت بما كانا معا موافقين لهم او خالفين فكيف تصنع فقال ان اخذت بما في
 الحائط لذيك وانك ما خالف الا حياط فقلت انهما معا موثقان للاحباط او خالفان له فكيف تصنع فقال
 اذا انفجرت احدهما فاخذ به فندع الآخر وفي رواية انه قال فاذا فارجع حتى تلحق امامك فتسئله انتهى كلام الغوالي
 وانت خبر بان العمل على هذه الاخبار لا يمكن للمعارضها ونافضها ففي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي بالاجماع
 كافي ورواية بن عظمة بن نبيش على العرض على الكتاب لم يعتبر شي اخر وفي بعضها قدم التمسك على الصفات وفي بعضها
 العرض على العامة الى غير ذلك من المناقشات وقد صمدى بعضهم للجمع بينها بوجوه لا يكاد ينظم تحت ضابطه
 يمكن التكون اليها لا ينظر من كرها وذكر ما فيها وتحقق المقام انما نقول لا شك ان تلك الاخبار اخبار الاحاد وقد
 متران حجة اخبار الاحاد اما من جهة الدلالة على حجة نفسها كإثبات البناء والاجماع او من جهة انه مما يحصل
 الظن ومن جهة انه ظن المجتهد وقد اخبرنا الثاني رتبة عدم تمامية الدليل عليه الا من جهة انه ظن المجتهد فيقول
 ان كان الدليل على حجةها هو انه ظن المجتهد فلا بد في المسائل الفقهية من الرجوع الى ما يحصل به الظن منها وترجيح
 صحتها وموافقتها للحق في نظر المجتهد سواء وافق واحد من تلك الاخبار المذكورة في وجوه الترجيح ام لا فان حجة
 هذه الاخبار الواردة ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد طرق الاخبار الواردة
 في المسئلة الفقهية انه هو الموافق للواقع وافضى الظن الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج خلا
 مثل ان الظن الاجتهادي اقضى ترجيح الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور في
 الاخبار والعلاجية تكون راوي الرواية الاولى وثقوا عدلهم اذ انما ملنا في المسئلة الفقهية
 ورأينا احد طرق المسئلة اقوى في النظر والمحدث الدال على ارجح نسيب لقراين الآخر مثل علو الاسناد
 موافقة دليل العقل وغير ذلك من المرجحات الاجتهادية وان كان الطرف الآخر موافقا لظاهر الكتاب في لواغنا
 ظنا هذا باو فبما وافق مختارنا من الخبرين لو اردنا في هذه المسئلة الفقهية لقول الامور واجناختنا
 في المسئلة الاصولية وترجيحها لما دل على ترجيح موافقة الكتاب على ما وافق المشهور فلا بد ان يترك الظن الاول
 بهذا الظن وانت حجة بان لا دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما بل الترجيح الاول لانه ظن بالحكم التمسك الامر
 في المسئلة الفقهية او لا والثاني ظن بواسطة فرض تقديم اعتبار الظن الحاصل في ترجيح الخبر الذي ورد
 في المسئلة الاصولية والاول خاص والثاني عام يعني ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب على غيره
 الاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة الواردة على خلافة لا يوافق اذا ناقض المجتهد في المسئلة الفقهية
 فلا بد ان يباين في علاج المتعارضين ويراجع الاخبار الواردة فيه وبعد مراجعتها والتامل فيها وترجيح ما دل
 منها على تقديم موافق الكتاب على الآخر حصول الظن له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظن له بخلافه
 من تلك الاخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية لا نأفوق التمسك في مسألة الجمع بين الاخبار بقول كل مغاير
 للتم في المسئلة الفقهية المتعقبة لذلك ولا ينافي حصول الظن في المسئلة الفقهية ولا بالعكس اما نأرى اننا نشد
 في الاصول رجحان الاستصحاب العمل به بل ورتبا يستدل به عليه بالاخبار الصريحة ثم قد يحصل الظن في نفسه

لما اورد

لرجحان الخبرين

على خلاف مقتضاه من جهة أخرى كك رجاء دلالة صيغة فعل على الوجوب بناءً في حصول الظن بكون المراد
 منها التدب في المسئلة الفقهية مع أننا نقول لنا قبل في علاج المعارضين لا يتصور في ملاحظة الاخبار العقلية
 حتى يلزم الحذور بل يرجع الى جميع الطرفين والامارات المحصلة للظن كما هو مقرر من المسئلة من الرجوع الى ظن
 المجتهد من حيث هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجي من حيث هو الخبر العلاجي فلا مانع من حصول الظن في
 المسئلة الفقهية على خلاف ما افترضه المسئلة الاصولية اعني علاج الخبرين المتخالفين والحاصل اننا نقول
 لنا قبل في الاخبار العلاجي من حيث هي من حيث انها علاج الخبرين المتعارضين من حيث انها خبران متعارضان
 بوجه صحيح ما وافق الكتاب مثلاً لكثرة الاخبار وثبوت الروايات مثلاً مع قطع النظر عن ملاحظة مسئلة من
 المسائل الفقهية والتأمل في المسئلة الفقهية الخاصة وقد يقتضي خلافاً ولو حظ الاخبار العلاجي ولو
 الخبران المتعارضان فانه ملاحظة الخبرين في المسئلة الفقهية ليس من حيث انها خبران مطلق بل يكون من
 انها دليلان من ادلة المسئلة فلا منافاة بين حصول الظن من الحديث الدال على تقديم موافق الكتاب اذا لم
 الخبران من حيث هما خبران معارضان بتقديم حصول الظن في المسئلة الفقهية بتقديم ما يخالفه فان قلت
 ان مع حصول الظن يلزم العمل على مقتضى الرواية بتقديم ما وافق الكتاب كيف يحصل الظن باحد طرفي المسئلة
 الفقهية مع مخالفة الكتاب قلت كيف يحصل الظن باحد طرفي المسئلة الفقهية مع كون الطرف الآخر موافقاً
 للاستصحاب فتدبر ثم قد يقتضي من الظن على الاصل وليس ذلك الا لاجل حصول الظن في طرفي الظاهر فهذا
 الظن من اين حصل من ان ظن المجتهد في الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب المفروضات العمل على الظاهر
 الامر بمقتضى حصول الظن للمجتهد ليس الى مارات والفريق والغلبة فان قلت مرادنا من البناء على العمل بمقتضى
 ما رجحناه من الاخبار العلاجي هو حصول الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاه مثل تقديم ما وافق الكتاب
 على غيره من هذه الجهة وهذا لا ينافي عدم حصول الظن بما وافق مقتضاه في المسئلة الفرعية من جهة أخرى
 الظنون الاجتهادية قلت مع ان هذا يرجع عما ذكرنا ولا معنى لحصول الظن الاجتهادي بتقديم الخبر
 العلاجي الخاص بتقديمه بعد ما يرون ملاحظة ان موافقة المسئلة الفقهية له موجب لرجحانها في نفس
 الامر ومورث لحصول الظن بموافقتها للواقع ام لا والاما كان عملاً بالخبر العلاجي بل يكون حواله على حصول
 الظن التقريبي لا مري فلا معنى لغير اعتبار الجهة وملاحظة الجنبية لا سيما بل انما ارادته العمل بالظن من حيث
 انه ظن كما لا خلاف في المرجحات الاجتهادية لا التعبد واما لو اخصر الرجوع في الاخبار الفرعية على العمل بمقتضى
 الخبر العلاجي من جهة عدم حصول الظن من جهة أخرى فمقتضى هذا ان العمل بالظن الاجتهادي لا بالخبر العلاجي
 ايضا ظن بالفرض قلنا لكن مقتضى الخبر العلاجي اعادة الظن فيما نحن فيه مع قطع النظر عن كونه مقتضاه
 ايضا فلا يبيح ثم في العمل بالخبر العلاجي لا يثبت ان ذلك يستلزم تخصيص الدليل القطعي العقلي بالظن
 وهو باطل كما حققنا سابقاً انه لا يجوز تخصيص القطعي بغيره لان ذلك لا ينافي بناء العمل على اخبار
 الاحاد من جهة كونه ظن المجتهد مبنى على واحد من ادلة القطعية التي ذكرنا في بحث خبر الواحد فعلى هذا اذا
 خصصنا جواز العمل بالظن بما لم يعم ظن آخر على عدم حجته هذا الظن قلنا بان العمل باحد الخبرين المتعارضين
 في الفرع مع كونه مظهر الصدق في نفس الامر مشروط بعدم كونه مخالفاً لمقتضى ما هو اقوى من الاجتاه
 المعارضه الوارد في علاج المعارضين بغير الحذور المذكور مع ان لنا ان نقول لا يحصل الظن

اصلا في الخبر العاجي ولا يمكننا الحكم بان الخبر الدال على تقديم موافق الكتاب قطم مثلا منظون الصدف
 وراجح العمل في علاج المعارض بالتبني الى الخبر الوارد في ترجيح المشهور على موافق الكتاب بسبب ان
 رواة الفقه واعدل واوثق لان المراد في باب الترجيح في الفقه والاصول لا بد ان يكون اخبارا ما هو
 الى الحق النفس الامري لا ما هو اقرب بالصدد عن المعصية وليس كل ما يصدر عن المعصوم موافقا للحق
 النفس الامري بل بما كان من جهة خوفه ونقبته وغير ذلك فكيف يحصل الظن للمجهد بترجيح ما دل على تقديم
 ما وافق الكتاب قطم مع انه محتمل ان يكون الطرف الخالف في المسئلة الفرعية منظون المطابقة لنفسه لا من
 جهة الفرائض والامارات الاخر اذ المراد بالكتاب هو الاعم مما علم منه ضرورة من الدين والظواهر والحاصل
 اننا نقول كلما حصل للمجهد الظن بسبب انه خاصه لا معارض لها فلا اشكال وكذا لو حصل له الظن بمجتهبه
 احد المتعارضين في المسئلة الفقهية من اني وجب يكون يجب العمل عليه لما قد مناه من الادلة في وجوب العمل
 بالظن على المجهد اذ لا يلزم ترجيح المرجوح وغيره من الادلة سواء اقتضى بعض الاخبار الواردة في علاج النعا
 مع كونه اقوى بحسب السند والدلالة وغيرهما من غير خلافه ام لا واذا نشا وبافي نظره فالتظنون هو احدهما
 فيخير بينهما وان وافق ظنه في هذه المسئلة الفرعية لواحد من الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس من جهة العمل
 بذلك الخبر بل لانه مقتضى ظنه الوجوب لا بناء وان كان دليل مجتهبه هو ما استدلوا بها كما يدل على مجتهبه
 من حيث هي من الابتنى فالاجماع فمع ما بيننا انه لا يتم ومع تسليمها انما يدل على مجتهبه في الجملة فيه ان مجتهبه
 تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا لا بد ان يكون هو بئسك لادلة ولا يخفى انها لا تدل على مجتهبه مطلق
 المتعارضات لاستحالة العمل بها فالدليل على تقديم بعض تلك الاخبار على بعض ترجيح فان غلب في الترجيح
 على بعض تلك الاخبار تحكما لان خبر واحد ثبت مجتهبه فمع منع شمول الدليل لذلك ولزم ترجيح من غير ترجيح فبئس
 قد استلزم الدور كما لا يخفى وان اعتمدت على مرجح خارجي فهو ليس الا العمل بظن المجهد في الخبر من حيث انه خبر
 هو خروج عن الفرض والتحقيق في توجيه هذه الاخبار ان بقاها وردت في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة مجتهبه
 الخبر وهو وافق الحق النفس الامري لا مجتهبه مع غيره ما هو صادر عن الامام عن غيره فظاهر ما ان المراد منها الاخبار
 في اخبار الاحاد لا الاخبار القطعية وتلك الاخبار ايضا من الادلة الدالة على ان جل اخبارنا ظنية وما يتو
 ان ذكر هذه المخرجات في الاخبار من باب التعليل استعلام الترجيح النفس الامري فهو من جهة الانا فاسد
 انه يقطع السليقة المستقيمة بصادقها في فنقول مقتضى تعليم طريقة الترجيح ملاحظة جميع الوجوه فوجب ان
 الامام في بعضها بواحد من الوجوه انما هو مع فرض الشك في سائر وجوه الترجيح وان ذلك الراوي كان مجتبا
 الى الوجه الذي فطر عليه الامام وكل وجه من الوجوه المذكورة منه على راعى اليه فلما كان الملاحدة والافلا
 والناقد في خاصه مواد دين الله وكتابه فدعا هواهم الى وضع اخبار مخالفة للكتاب السنن ونسبوا الى
 صاحب الشرع لشوبهة الدين المبين وترويج طريقة الباطلين فظهر الامام في العرض على كتاب الله وسنة
 نبية الى رشا جماعته كانوا مبطلين بمعاشره امثال هؤلاء واستماع اخبارهم ولما كان الخالفون مستلطين
 في زمن الامم وكما نعلم بنفوسهم وتبعا كانوا يفتنون موافقا لارائهم من اجل النفقة ففرضهم في
 على فتاوى العامة ملاحظة الاخران عن الاخبار الموافقة لهم ويظهر من مرعاة حال الشبهة ولما كثر
 فن الكذب والضالة والاهل العقلة والسهو والتسبان فيهم ودخل اخبارهم في اخبار اصحاب الامم فوضع

والغالب

فأعده الرجوع الى الافقه والاعدل والادوع مرجحة ذلك الى غيره من الوجوه فالافتراض في بعض الروايات
 بالبعض دون البعض بما يلاحظ حال الراوي احتياجه الى تلك القاعدة بالخصوص أما من جهة كونها
 مفروضاً للتساوي وأما من جهة كونها خطية فليكن ان يبقا منبها ما على ان المتكلمين لما كان الغالب فيها
 انهما من العوام المقلدين تحكمهما أو لا يرجوعهما الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم من رواياتهم وأما الرجوع
 الى الافقه والاعدل والادوع الاصدوق في الحديث على الاجتماع بكيفية معونة النقص عن حاله وحاله حكمه اذا نظر
 من حال مثله ان اخذ بها هو الراجح لمعرفة حال المشهور وخلافه ثم موافق الكتاب خلافاً وموافق العامة
 ومخالفاً لهم وموافق الاحتياط ومخالفاً فوجود هذه الصفات واجتماعها خصوصاً مع الافقه بكيفية
 عن النقص لا ان المراد انك وان علمت ان جامع هذه الصفات يفتي بالشاذ التادروا بما خالف كتاب
 الله مثلاً وبكلمها ان يقرها بعد رجوع اليه ثم لما فرض الراوي موافقة هذه الصفات المذكورة فحكم الا
 ح بالرجوع الى اجها والمسائلة في الحكم وملاحظة ان ايها موافق المشهور والمجمع عليه وامرهما بعضه وذلك
 ان يقر فيه على ان الظاهر من المشهور والمجمع عليه ان لا يقر بما خالف الكتاب مثلاً بكيفية ذلك الا اعتماداً على ما
 المشتمل عن النقص عن حال الحكم الا انك وان علمت ان خالف للكتاب مثلاً يجيب عليك الانباع ثم فرض الراوي
 التساوي في ذلك وهكذا وبالمجمل الرجوع الى تلك الاخبار في طريقة الترجيح قال لا يمكن بوجه الاختلاف انما
 فيها يثبت على رجي زوالها مع ان فيها اشكالاً لا اخر مثل ان الافقه والاصدوق والارعية شرط اجتماعها
 الراوي فلا يكفي احدها ومثل ان الورع والصدق لا يستلزم افضية ما ناله الى الواقع بل انما يستلزم افضية
 صدوره عن المعصوم والمقصود في الترجيح الاول انما كان الحكم صادراً على وفق الثقة عن العامة وهذا
 وأما من سلطان عصر المقلدين لم يكن مذهبهم في المسئلة موافقاً لاحد من كذا ذكره في مسئلة تجاسير
 بحل الاخبار والدالة على الظهارة على الثقة من جهة وقوع السلطان على شرها لا مرجحة كونها مذهباً للعامة
 فانها منهم على التجاسير ومثل الاشكال في معرفة الثقة بالقبلة الى حال كل واحد من الاحكام والرواية والا
 باختلافها بالنسبة اليهم كما عرفت في مثل الاشكال في موافقة الكتاب عدمه لان الضروريات المستفادة من
 الكتاب مما لا يحتاج الى العرض عليها وأما الظواهر المتخلفة فيها فلا يناسب هذه التاكيدات والتشديدات
 غالها زخرف وباطل بما بعد القول يجوز بيان الكتاب بجزء واحد وتخصيصه بوضو صاعداً عند الاخبار بين المتكلمين
 بحجة ظهور الفاتلين بان نفسهما انما هو الاخبار ومع ذلك كله فالاحكام المستنبطة من الكتاب التي يمكن
 موازنة الاخبار معها البس الاقل فليكن لا يناسب ورود في تلك الاخبار من تقديم العرض على كتاب الله في جواز
 الرواية في الاحكام المتخلفة فيها نعم ما دل من الابان على اصل البراءة والاباحه وهو ما يكسر في دعائها في الاحكام لكن
 مخالفاً لاصل البراءة ليس كما يوجب هذه التاكيدات والتشديدات بل يجوز مخالفاً مقتضىها بجزء واحد وعينه من
 الظنون بما عند الاخبار بين الذين يكررون حجته ويقولون بالتوقف والاحتياط ومثل الاشكال في لزوم
 التوقف والارجاء والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها لما مر من بطلان القول بوجوب الاحتياط ولا يجاب بالرجوع
 ومثل الاشكال في الامر بالخبر في كثير منها في اول الامر المستلزم لترجيح المرجح الا ان يحمل على صورة التساوي و
 العجز عن الترجيح ومثل الاشكال في ان المسئلة الاصولية لا يثبت باخبار الاحاد وهو ليس بشيء الا ان يرجع الى ما
 ذكرنا من ان الدليل على العمل بالادلة الظنية مطلق هو كونها من جهة المصداق فيتم الكلام كما ذكرنا بالمجمل لا ينكر

لا يخرج

جميع

كون ما ذكر في تلك الاخبار من الوجوه المرجحة في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها مطلقا بالترتيب المذكور في بعضها فاعلم
هو ما ترجح في نظر المجتهد في الموارد وقد عرّف بعضهم حيث انكر طريقة المجتهد في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكرها
لا لادليل على حجة مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع الى ما ورد في الروايات الواردة في العلاج ثم ذكر
الروايات المختلفة ثم ادى الى اختلافها اخذ من كل منها شيئا وندم بعض تلك المرجحات المذكورة فيها على بعض اجزائها
وحسب ان ذلك رجوع الى الروايات وغفل من ان هذا ليس على الروايات بل هو عمل باجتهاده فكرر عما فترعه
لا لادليل على مطلق الجمع فقال بتقديم العرض على الكتاب لكمال الاعتماد به في الاخبار والكثرة وقسم برأيه
السنن المذكورة في بعضها ثم لا يخطئ الصفاة المذكورة في رواية في خطئه ان لم يعلم الموافقة والخالفه
ومع الشاوي فالترجيح بكثرة الراوي ثمرة الرواية ومع الشاوي فبالعرض على روايات العامة الى اخرها
ولا يدل على ما ذكره بالخصوص على التفضيل المذكور واحدا من الروايات واغرب من هذا ما اخاره بعض الفضل
من الاخبار بين المناظر من اجل هذه الاخبار كلها على الاستصحاب لاجل اختلافها وورد الاشكالان علمها قال
ومن فاتهم في قول الصادق عليه السلام انه هو الذي وضع الاختلاف بين الشيعة لكونه ابني لهم ولنا علم ان
الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى منع وجوب الترجيح مستندا بان لم يثبت لزوم التكليف بما هو
الواقع او يحصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض جازي العمل مظنون الصدق فالتكليف به هو احد الامور
بعنوان التخيير والتسايط والرجوع الى الاحاث المطابقة لمقتضى الاصول قول وما ذكر من قول الصادق
عليه السلام معارض بقوله ثم كثر علينا الكذب والغال وان الملائكة تساقطت كتب اصحابنا وقول امير المؤمنين
ان في ابدي الناس خطا واطلاقا سخا ومنوخا وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر لنا بالبيان من اتوا
والاختلاف لا واعثا امر الرواة واهارهم وكثيرهم فذلك بعضها بناوي بل زوم التحقيق والتدبر والاختلاف كذلك
الاخبار الواردة في علاج المعارض دليل على وجوب ذلك هذا كله مع انضمام ناعمة التحسين والتبنيح العقلية
بطلان التصويب يقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح فاذا ورد المنع ارضان فلا يمكن العمل بهما معا فلا بد من بطل
المجتهد محضيل الحق والترجيح لئلا يكون مقتضى محضيل الحق والترجيح لئلا يكون قال لفاضل المتقدم من قال
بالخبرة لا يعمل بالجموع ولا يقول بحقيقة ما معار قد سعى حتى حصل حديثين يجوز العمل بهما لولا المعارض ومع المعارض
قد حصل الامتناع العمل وان كان ما يعمل مخالفا للواقع ويخالف في نقل الامر وانهم انهم يقولون يجوز العمل بخلاف الواقع
لانكم انتم تقولون بالخبرة ولكن بعد العجز عن الترجيح وانك بعد لا تخطئ ما سبق لا يخفى عليك ما فتره فان هذه
الرجح من ابن تيمية من ان يحكم بان حديث التخيير في اول الامر المعصوم دون غيره وان مراده هو التخيير قبل العجز عن
الترجيح انهم يتبعوا بعد الخطأ الاخبار الكثيرة الامر بل زوم الترجيح وكما يجوز ذلك حال تلك الاخبار على الاستصحاب فلنا
ان يحمل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح فاجب ترجيح ما ذكرنا فانا لو سلمنا انك جواز العمل باحد الخبرين من دون الترجيح
في الفروع كيف لم عنك في الاصول ولو سلمنا انك ذلك في الاصول فلنا ان تقدم العمل بوجوب الرجوع الى الترجيح
بمقتضى احد الاخبار لا ينافي عليه وبعد الاخذ به يجب العمل بالخبر واحد المجتهد في المقتضى وقد بينا الدليل على ذلك
ترجيح الترجيح بطلان قول منكره في بحث خبر الواحد في الكلام في ترجيح الاقوال الثلاثة عند التعادل والعجز عن الترجيح
والاظهر لامة المعروف من محقق منقذ اصحابنا وناظرهم التخيير قبل بالتسايط والرجوع الى الاصل وقبل
بالتوقف والكلام في ذلك انهم مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز الرجوع الى الاخبار في ذلك سماع

عن خطئه

الترجيح

مقبلا

اختلافها

اختلفوا في نادر المعصوم فترجموا حكم فيها بالتخيير لا وبالحكم به بعد العجز عن الترجيح لكنهما اختلفا في ان التخيير بعد
 اتى الترجيح فلا يعرف من الاخبار موضع التخيير الخاص به بحيث يرتفع الاشكال في نفسه يظهر من كثرة نهااته
 بعد العجز عن الترجيح فاذا حمل المطلق على المفيد فقتضيه الجمع والتخيير بعد العجز لكن ذلك لا يكفي لتمام المفصود وهو
 التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص نفسه هذه الاخبار مؤيدة للخيار واما ما دل على التوقف فهو لا يفيدها ما
 دل على التخيير لاكثرها واقفها بالاصول وعمل المعظم وربما حمل روايات التوقف على زمان يمكن تحقيقها
 بالرجوع الى الامام عليه السلام كما يستفاد من صريح بعضها حيث قال ارجعوا نفعي امامك ومقتضى بعضها ان
 الامر موسع بعد التوقف حتى نفعي الامام فيكون حاصله انك لا تجزى باحد الطرفين انه حكم الله وان جاز لك العمل بكل
 منها حتى نفعي امامك ويمكن حملها على الاستصحاب بتابع بعضهم بينهما بجل التخيير على العبادات والتوقف على الدماء
 والمدانيات كما في رواية ابي خنيفة ولا وجه له لان العبرة بعموم اللفظ مع ان في بعض الروايات الدالة على التوقف
 ما يشعر بزيادة العبادات بل هو الظاهر منها والحاصل ان جميع اصحابنا المجتهدين هذه الاخبار في مقام الترجيح
 والرجوع الى المرجحات الاجتهادية التي اكثر منها يرجع اليها ذكره في المرجحات الاخبارية ايضا شاهد قوي على عدم
 امكان الاعتماد بشئ من تلك الاخبار في مقام الترجيح وبظهر لك قوة القول بالتخيير عند العجز وضعف القول
 بالتوقف بلا حجة مأمرة في الادلة العقلية ايضا واما القول بالتساؤل والرجوع الى الاصل فهو اضعف
 لان بعد ملاحظة ورود الشرع والتكليف وبما بعد ملاحظة الاخبار الواردة في انه ليس بشئ الا ورويه
 حكم حتى ارش الخدش وانتهى عن عذاه له وخصوصا بعد ملاحظة الاخذ بالراجح من الاخبار والمعارض عند
 امكان الترجيح وامكان وجود المرجح لما نحن فيه وقد خفي علينا تحصيل الظن بان حكم الله في هذه المادة الخاصة هو مقتضى
 احكام الامارين الى اصل البراءة خصوصا بعد ملاحظة الاخبار الواردة في التخيير في لان الخلاف متاوانا وان ايف
 لنا ولكم فلا يجوز ترك المنطوق نعم اصل البراءة يقتضي عدم التكليف بواحد معين منها معين وكيف كان فالنهي
 هو التخيير هذا الكلام في الاخبار واما ما سار الادلة فان وقع بين اثنين من كتاب الله فان كان بينهما عموم وخصوص
 او اطلاق وتبين جعلهما بمقتضى ما مر فيقيد ويختص ان امكن ويحصل ناسخا ومنسوخا ان لم يكن كذلك
 فان علم التاخير ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على النتيجة الذي يبنى في معنى الجمع فالمقدم منسوخ والمنسوخ
 ناسخ وان لم يعلم التاخير ولم يحصل المرجح بوجه من جهة قوة الدلالة وضعفها واعضادها باحد ما يدل
 اخر فالخيار التخيير كذا الكلام في الكتاب السنة المتواترة النبوية واما لو كان من الائمة عليهم السلام
 فلاجل احتمال الثقة يمكن تقديم الكتاب مع انتفاء احتمال قطع المراد من السنة وظنية الكتاب فلا ريب
 في تقديم السنة مع ظنية دلالة السنة فهو ايقن مثل سنة النبوية لانه احتمال النسخ واما بين الكتاب خبر
 الواحد فتدعى في حال العام والخاص منها واما غيرها فالكتاب مقدم مطم والاجماع المنقول خبر الواحد
 الاستصحاب اما التعارض بين خبر الواحد والاجماع المنقول فلا بعد ترجيح الخبر لانه منوط بالتحقق والاجماع
 بالحدس بالاول بعد عن الاول ومع فرض تساوي حكمها تعارض الخبر واما الاجماعان القطعيان وملاش
 امكان وكذا الاجماعان الظنيان فلا حظ فيهما موازنة العامة ومخالفة الغنم ومع اجماع الترجيح الى المرجحات الخاصة
 واما التعارض بين الاستصحابين فلا حظ في الاصل الثابت فيها وقاخذة في جانب الدليل الذي ثبت اصل الحكم
 المستصحب منه بوجه الترجيح ولكن بفارق الادلة على جبرها كما اشرنا اليه في محله وكذلك بلا حظ اعضاد كل

تفاوتت اقسام الاستصحاب

ع ٤٣

بالاصل او بغيره وكذا وقع الشك في عدم امكان الترجيح وعدم امكان اعلمها ما في من المصنوع او المبرر
 اليها فالتجريح في آيات التعارض بين الاصل والظاهر المبدأ في السنة الفقهية والاصوليين وقد فصل الشك
 رحمه الله في منسب الفوائد في فصله وقال ان الظاهر ان كان تجرح بغيره شرعا كالشهادة والولاية والابدية
 فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان سنة العرف العادة الغالبة او الظن او غلبة الظن
 ويجوز ذلك فتارة بعد الاصل ولا ينفك الى الظاهر هو الاغلب تارة بعد الاصل ولا ينفك الى هذا الا
 وتارة يخرج في المسئلة خلاف ومن امثلة الاول اثبات شغل في المدة اليه بالبينه واجازة في البديهة
 ما في به بعد العلم بجائسه او بالعكس قبل الاجازة ولو غلب الظن في موضع يعلم منه دخول الظاهر الا
 بنفس الظاهر ومن امثلة الثاني باخراة كل في شهر رمضان مع الشك في طلوع الفجر وشباب من لا يوثق
 التجاذه الى غيره لك مما لا بعد ومن امثلة الثالث ان يثبت بعد الفراغ من الصلوة او الطهارة في فصل
 من افعالها فان الظاهر في وقوعها على الوجه المذكور هو العمل بظن دخول الوقت مع عدم امكان نصب العلم
 وتزويج امرأة المفقود بعد الفجر اربع سنين على التفصيل المعهود الى غيره ذلك ومن امثلة الرابع غلظة
 التحام وطعن الظن اذا غلب على الظن بجائسه وطهارة ما في ابدى الخالفين من القيم والمجمل والمشهور
 الاول التجاذه وفي الثاني والثالث الطهارة اقول وبما ذكره ما مل فان الخلاف والوفاء في المطامع
 غير مظهر والتحقيق ان الادلة الشرعية رافعة للاصل والقول بان الاصل مقدم على الظاهر انما ينشأ
 الظهور من غير الادلة الشرعية المعهودة مما ذكره ما غير ظاهر بل لا يظهر به ايضا تقديم الظاهر الا
 اخرجه الدليل وما يقدم فيه الظاهر على الاصل في الشريعة غير محصورة منها ما ذكرنا وان كان تقديم
 على الظاهر ايضا كغيره في ابواب الطهارة والتجاسد والاحداث والحق ان غاية المذكور انما ثبت عليه
 الدليل بالخصوص في الموارد في تقديم كل منها على الآخر ولذا اختلفوا في بعضها المتعارضة
 الظن من كتب التجام وما في ابدى الخالفين من القوم والمجمل وبخسرة ثم في اخلا الطراف من دليل
 خارجي وقد مر التفصيل في محبة الجهاد والاحسان ان المعيار في الترجيح هو ما يحصل به الظن فادخل
 ظن المجتهد من جملة الظن فهو المنع سواء كانت من الادلة المعهودة او من الظهور والحاصل بسبب العرض
 والعادة والقرائن وحجة هذه الظنون مع انه لا مناص عنه كاحتفاء في محله مستفاد من تتبع الاضمار
 وضاعف المسائل الشرعية في شتمات المرجحات في الادلة المتعارضة فذكرت وبخلاف فلهذا من ذلك
 المجموع وموازنه بعضها مع بعض والتمام الترجيح ونزول المرجوح ربح الله حسنا ثانيا في ميزان الحاسنة
 على السببات ولقبنا بغيرنا يوم يستلنا عن فضيلة وبقا فارقنا من الخطيئات ركبنا
 اثبتنا في هذه الصفات في محاسن الحسنات وقال بها الزلات والشرار وفقنا بها
 جميع المؤمنين انه في الجليل في غافر الخطيئات وصلى الله على محمد وامل بینه الطاهر المظهر
 عن الانجاس والادناس من خطيئاته قد فرغ مؤلفنا الفقير الى الله تعالى الدائم ابن الحسن
 ابو الفاسر في بلدة المرين في ربيع الثاني من شهر رمضان سنة الف واربعمائة وخمس مائة
 مصليا مسلما والمحمد لله رب العالمين في قبا من فضله وسجا وعظائم نفعها انك قد فتحت
 لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين في شهر الحرام من السنة العاشرة من الهجرة

الارجاء

٢٤٧
 التَّائِيَّةُ ثَلَاثِينَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَيُّ الْقَيُّومُ عَلَى مَا جَاءَ فِي الْأَوَّلِ ثَلَاثِينَ وَاصِلُوا الْوَرْدَ ثَلَاثِينَ
 الرَّحْمَانُ ثَلَاثِينَ طَاهِرٌ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَلَى مَا جَاءَ فِي الْأَوَّلِ ثَلَاثِينَ وَاصِلُوا الْوَرْدَ ثَلَاثِينَ
 الْقَائِمُ ثَلَاثِينَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ عَلَى مَا جَاءَ فِي الْأَوَّلِ ثَلَاثِينَ وَاصِلُوا الْوَرْدَ ثَلَاثِينَ
 وَالْقَائِمُ ثَلَاثِينَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ عَلَى مَا جَاءَ فِي الْأَوَّلِ ثَلَاثِينَ وَاصِلُوا الْوَرْدَ ثَلَاثِينَ

أَعْلَى الْأَعْلَى ثَلَاثِينَ طَاهِرٌ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَلَى مَا جَاءَ فِي الْأَوَّلِ ثَلَاثِينَ وَاصِلُوا الْوَرْدَ ثَلَاثِينَ

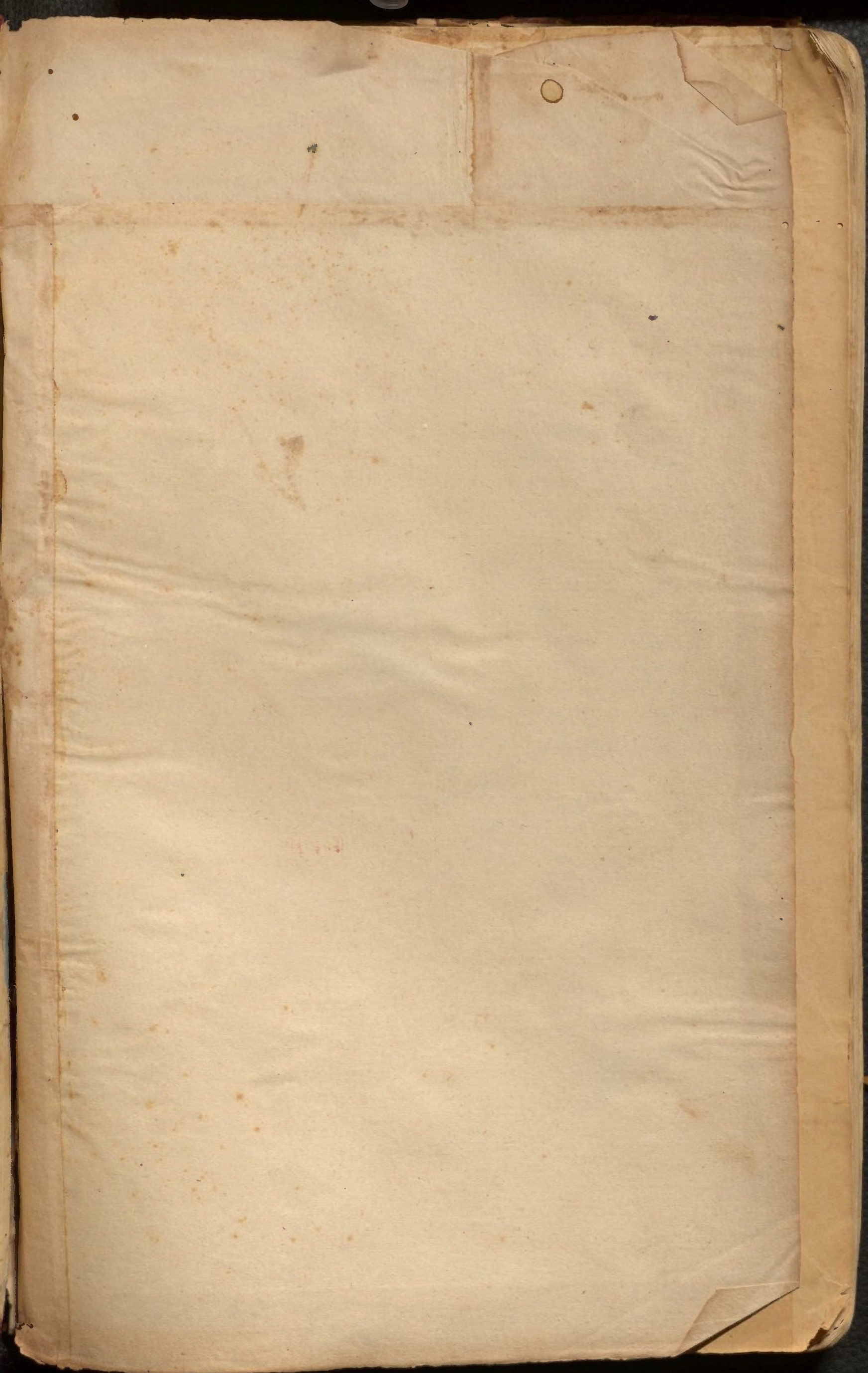
الْحَيُّ الْقَيُّومُ عَلَى مَا جَاءَ فِي الْأَوَّلِ ثَلَاثِينَ وَاصِلُوا الْوَرْدَ ثَلَاثِينَ

أَعْلَى الْأَعْلَى ثَلَاثِينَ طَاهِرٌ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَلَى مَا جَاءَ فِي الْأَوَّلِ ثَلَاثِينَ وَاصِلُوا الْوَرْدَ ثَلَاثِينَ

الْحَيُّ الْقَيُّومُ عَلَى مَا جَاءَ فِي الْأَوَّلِ ثَلَاثِينَ وَاصِلُوا الْوَرْدَ ثَلَاثِينَ

أَعْلَى الْأَعْلَى ثَلَاثِينَ طَاهِرٌ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَلَى مَا جَاءَ فِي الْأَوَّلِ ثَلَاثِينَ وَاصِلُوا الْوَرْدَ ثَلَاثِينَ

٢٢
 ٢



۱۸۰

کتابخانه عمومی

کتابخانه عمومی

